
El Cobre

HEREJES

G. K. Chesterton

Colección Abyectos, dirigida por Luis Cayo Pérez Bueno
Título original:
Diseño gráfico: G. Gauger

Primera edición: mayo del 2007

ElCobre Ediciones, 2006
c/ Folgueroles, 15, pral. 2ª - 08022 Barcelona
Maquetación: Víctor Igual
Impresión y encuadernación:
Depósito legal: B.
ISBN:
Impreso en España

Colección promovida por





HEREJES

G.K. Chesterton

ElCobre

Traducción de Juanjo Estrella

Índice

Prefacio

Herejes es Chesterton del mejor, pero se trata de una de sus primeras obras, y ha sido injustamente olvidada. Sin embargo, desde el primer momento se ganó un lugar en los corazones de una selecta minoría. R.H. Benson no tardó en escribir: «¿Ha leído usted –preguntó a un crítico en 1905– un libro de G.K. Chesterton titulado *Herejes*? Si no lo ha hecho, hágalo y dígame qué le parece. En mi opinión, el espíritu que subyace en él es espléndido. No se trata de un autor católico, pero el espíritu... Hacía tanto tiempo que nada me conmovía tanto... Se trata de un auténtico místico, a su modo».

Rebosante de su característico e incisivo ingenio y de un brío espléndido, en la obra el autor analiza con precisión de bisturí las falacias del pensamiento moderno ejemplificadas en los principales escritores de su época, muchos de los cuales se cuentan, de hecho, entre los grandes nombres del siglo: Nietzsche, Shaw, Yeats, Kipling, Ibsen, H.G. Wells, y muchos otros, todos sometidos al implacable examen de Chesterton. El humor tolerante que éste derrocha a expensas de sus criticados no resulta ofensivo, y constituye, por el contrario, fuente de inagotable delicia. Veamos, a modo de ejemplo, lo que dice sobre la «religión de la humanidad»:

> Y no es nada sensato atacar la doctrina de la Trinidad y considerarla parte de un misticismo desconcertante, y acto seguido pedir a los hombres que adoren a un ser que es noventa millones de personas en un solo Dios, sin confundir las personas ni dividir la sustancia.

La imagen resulta a la vez risible y precisa, y sin embargo en ella no aparece ni rastro de malicia o de desprecio, –lo que tal vez nos ofrece una pista sobre por qué, en toda una vida dedicada a la polémica y a los debates sobre los temas más delicados, Chesterton no se granjeó prácticamente un solo enemigo.

A pesar de ello, *Herejes* es una declaración de guerra contra las locas ideologías de la época dictadas por el «apóstol del sentido común» y, como tal, suscitó cierta oposición. Fue, en gran medida, el deseo de responder a la oposición provocada lo que llevó a Chesterton a defender sus posiciones en su incomparable credo, es decir, en su obra *Ortodoxia*, que de manera bastante injusta ha llegado a eclipsar el presente volumen, tal vez a causa de la proximidad en el tiempo de ambas publicaciones y de la coincidencia de temas. Se trata de algo injusto, digo, tanto porque el impulso que mueve *Herejes* es esencialmente distinto como porque se trata de un tesoro lleno de cosas maravillosas; el capítulo «De ciertos escritores modernos y la institución de la familia», por ejemplo, se encuentra, según algunos críticos, entre los textos más valiosos jamás escritos por el autor.

En sus *Essays on His Own Times* [«Ensayos sobre sus propios tiempos»], Coleridge afirma:

> En todo Estado no del todo bárbaro debe existir una filosofía, buena o mala. Por escasa que sea la tendencia a hablar de la especulación y la teoría entendidas como opuestas (tonta y absurdamente opuestas) a la práctica, no resultaría difícil demostrar que así como es el espíritu existente de la especulación, así será el espíritu y el tono de la religión, la legislación y la moral, y no sólo ellas, sino también las bellas artes, los modos y las modas. Todo esto no es menos cierto porque la mayoría de los hombres viva como los murciélagos, es decir, en la penumbra del anochecer, y conozca la filosofía de su tiempo sólo a través de sus reflejos y refracciones.

Al filósofo político estadounidense Russell Kirk, católico converso, le gustaba tanto esta afirmación que la usó como epígrafe de su obra más célebre, *The Conservative Mind* [«La mente conservadora»]. En muchos aspectos, serviría de admirable prefacio al presente volumen. Chesterton no se habría definido a sí mismo como conservador. Y, sin duda, como hemos visto, cuando escribió *Herejes* todavía no se había convertido al catolicismo. Con todo, fue un defensor infatigable de «lo permanente», que halla su verdadero hogar –como haría él mismo más tarde– en lo más permanente de todo, la Iglesia Católica Romana.

ROBERT ASCH

I

Comentarios introductorios sobre la importancia de la ortodoxia

Curiosamente, nada expresa mejor el enorme y silencioso mal de la sociedad moderna que el uso extraordinario que hoy día se hace de la palabra «ortodoxo». Antes, el hereje se enorgullecía de no serlo. Herejes eran los reinos del mundo, la policía y los jueces. Él era ortodoxo. Él no se enorgullecía por haberse rebelado contra ellos; eran ellos quienes se habían rebelado contra él. Los ejércitos con su cruel seguridad, los reyes con sus fríos rostros, los decorosos procesos del Estado, los razonables procesos de la ley; todos ellos, como corderos, se habían extraviado. El hombre se enorgullecía de ser ortodoxo, de estar en lo cierto. Si se plantaba solo en medio de un erial ululante era algo más que un hombre; era una iglesia. Él era el centro del universo; a su alrededor giraban los astros. Ni todas las torturas sacadas de olvidados infiernos lograban que admitiera que era un hereje. Pero unas pocas frases modernas le han llevado a jactarse de ello. Hoy, entre risas conscientes, afirma: «Supongo que soy muy hereje»; y se vuelve, esperando recibir el aplauso. La palabra «herejía» ya no sólo no significa estar equivocado: prácticamente ha pasado a significar tener la mente despejada y ser valiente. Ello sólo puede indicar una cosa: que a la gente le importa muy poco tener razón filosófica. Pues sin

duda un hombre debería preferir confesarse loco antes que hereje. El bohemio, con su corbata roja, debería defender a capa y espada su ortodoxia. El dinamitero, al poner una bomba, debería sentir que, sea o no otra cosa, al menos es ortodoxo.

Por lo general, resulta una necedad que un filósofo prenda fuego a otro en el mercado de Smithfield por estar en desacuerdo con sus teorías sobre el universo. Eso se hacía con frecuencia en el último periodo de decadencia de la Edad Media, y se erraba por completo en el objetivo. Pero hay algo infinitamente más absurdo y poco práctico que quemar a un hombre por su filosofía, y es el hábito de asegurar que su filosofía no importa, algo que se practica universalmente en el siglo XX, en la decadencia del gran periodo revolucionario. Las teorías generales se condenan en todas partes: la doctrina de los derechos del hombre se contrapone a la doctrina de la caída del hombre. El propio ateísmo nos resulta demasiado teológico hoy día. La revolución misma es demasiado sistemática; la libertad misma, demasiado restrictiva. No deseamos generalizaciones. Bernard Shaw lo ha expresado en un epigrama perfecto: «La regla de oro es que no hay regla de oro». Cada vez más nos ocupamos de los detalles en el arte, la política, la literatura. Importa la opinión de un hombre sobre los tranvías, sobre Botticelli. Pero su opinión sobre el todo no importa. Puede mirar a su alrededor y explorar un millón de objetos, pero no debe, bajo ningún concepto, dar con ese objeto extraño, el universo, pues si lo hace tendrá una religión, y se perderá. Todo importa, excepto el todo.

Apenas hacen falta ejemplos de esta total levedad en relación con el tema de la filosofía cósmica. Apenas ha-

cen falta ejemplos para constatar que, sea lo que sea lo que creemos que afecta los asuntos de índole práctica, no creemos que importe que un hombre sea pesimista u optimista, cartesiano o hegeliano, materialista o espiritualista. Permítanme, no obstante, escoger un caso al azar. En torno a cualquier mesa inocente, tomando un té, es fácil oír a un hombre decir: «La vida no merece la pena». Lo aceptamos como quien acepta la afirmación de que el día es soleado. Nadie piensa que eso pueda repercutir gravemente en el hombre o en el mundo. Y, sin embargo, si esas palabras fueran ciertas, el mundo se pondría patas arriba. A los asesinos les concederían medallas por librar a los hombres de la vida, a los bomberos se los denunciaría por impedir la muerte; los venenos se usarían como medicinas; se llamaría a los médicos cuando la gente se sintiera bien, las sociedades filantrópicas serían erradicadas como hordas de asesinos. Y, sin embargo, nunca especulamos sobre si ese pesimista fortalece o desorganiza la sociedad, pues estamos convencidos de que las teorías no importan.

Esa no era precisamente la idea de quienes nos introdujeron a la libertad. Cuando los viejos liberales suprimieron las mordazas de todas las herejías, su idea era que, de ese modo, pudieran producirse descubrimientos religiosos y filosóficos. Para ellos, la verdad cósmica era tan importante que todos debíamos poder aportar nuestro testimonio independiente. La idea moderna, por el contrario, es que la verdad cósmica importa tan poco que nada de lo que nadie diga sobre ella es relevante. Aquéllos liberaron la investigación como quien libera a un perro noble; éstos la liberan como quien devuelve al mar un pez incomestible. Jamás ha

habido tan poco debate sobre la naturaleza del hombre como ahora, cuando precisamente, por primera vez, todos pueden debatir sobre ella. Las viejas restricciones implicaban que sólo a los ortodoxos se les permitía abordar el tema de la religión. La libertad moderna implica que no se permite a nadie abordarlo. El buen gusto, la última y más vil de las supersticiones humanas, ha logrado silenciarnos allí donde el resto había fracasado. Hace sesenta años era de mal gusto ser ateo reconocido. Luego llegaron los seguidores de Bradlaugh, los últimos hombres religiosos, los últimos para quienes Dios era importante. Pero no pudieron hacer nada; hoy sigue siendo de mal gusto ser un ateo declarado. Pero su agonía sólo ha conseguido que hoy sea también de mal gusto ser un cristiano declarado. La emancipación sólo ha logrado encerrar al santo en la misma torre de silencio que ocupaba el heresiarca. Y entonces hablamos de lord Anglesey y del tiempo, y decimos que esa es la absoluta libertad de los credos.

Con todo, hay personas –entre las que me cuento– que creen que lo más práctico e importante de los hombres sigue siendo su concepción del universo. Creemos que para la propietaria de una casa de huéspedes que esté pensando en aceptar a un nuevo inquilino es importante conocer sus ingresos, pero más importante aún es conocer su filosofía. Creemos que para un general a punto de luchar contra el enemigo es importante conocer la filosofía de dicho enemigo. Creemos que la cuestión no es si la teoría del cosmos influye sobre las cosas, sino si, a largo plazo, hay alguna otra cosa que influya sobre ellas. En el siglo XV, los hombres interrogaban y torturaban a otros por predicar actitudes inmorales; en

el siglo XIX, jaleamos y elogiamos a Oscar Wilde por predicar esa misma actitud, y después le rompimos el corazón al condenarlo por llevarla a la práctica. Tal vez pueda cuestionarse cuál de los dos métodos resulta más cruel, pero no cuál resulta más descabellado. La época de la Inquisición, por lo menos, no vivió la vergüenza de crear una sociedad que convirtió en ídolo a un hombre por predicar las mismas cosas por cuya práctica le condenaron.

Hoy, en nuestro tiempo, la filosofía o la religión, es decir, nuestra teoría sobre las cosas más elevadas, ha sido expulsada, más o menos simultáneamente, de dos de los campos que ocupaba. Los ideales generales dominaban la literatura. Y han sido expulsadas de ella al grito de «el arte por el arte». Las ideas generales también dominaban la política. Y han sido expulsados de ella en aras de la «eficiencia», al grito de lo que podría traducirse libremente por «la política por la política». Con gran persistencia, a lo largo de los últimos veinte años, los ideales de orden y libertad han menguado en nuestros libros; la ambición de ser ingeniosos y elocuentes ha disminuido en nuestros parlamentos. La literatura se ha vuelto deliberadamente menos política; la política se ha vuelto deliberadamente menos literaria. Y así, las teorías generales sobre la relación que existe entre las cosas han desaparecido de ambas. Y estamos en posición de preguntar: «¿Qué hemos ganado o perdido con esta desaparición? ¿Es mejor la literatura, es mejor la política, tras haber descartado al moralista y al filósofo?».

Cuando todo lo que respecta a un pueblo se vuelve débil e ineficaz, se empieza a hablar de eficacia. Lo mis-

mo sucede cuando el cuerpo de un hombre zozobra; entonces ese hombre, por primera vez, empieza a hablar de salud. Los organismos vigorosos no hablan de sus procesos sino de sus metas. No puede haber mejor prueba de la eficacia física de un hombre que cuando habla alegremente de un viaje al fin del mundo. Y no puede haber mejor prueba de la eficacia práctica de una nación que cuando habla constantemente de un viaje al fin del mundo, un viaje al Día del Juicio y a la Nueva Jerusalén. No hay mayor señal de absoluta salud material que la tendencia a perseguir alocados ideales; es durante la primera exuberancia de la niñez cuando pedimos la luna. Ninguno de los hombres fuertes de las eras fuertes habría comprendido el significado de «trabajar para la eficacia». Hildebrand no habría dicho que trabajaba para la eficacia, sino para la Iglesia católica. Danton no habría dicho que trabajaba para la eficacia, sino para la libertad, la igualdad y la fraternidad. Incluso si el ideal de esos hombres era, simplemente, echar escaleras abajo a otros hombres de un puntapié, pensaban en las metas, como hombres, y no en los procesos, como paralíticos. No decían: «Elevando con eficacia mi pierna derecha, usando, como constatará, los músculos del muslo y la pantorrilla, que se hallan en perfecto estado, yo...». Ellos sentían las cosas de otro modo. Se hallaban tan impregnados de la hermosa visión del hombre a los pies de una escalera, que en ese éxtasis el resto seguía como un destello. En la práctica, el hábito de generalizar e idealizar no significaba en absoluto sucumbir a una debilidad mundana. La época de las grandes teorías era época de grandes resultados. En la era del sentimiento y las buenas palabras, a finales

del siglo XVIII, los hombres eran en realidad robustos y eficaces. Quienes vencieron a Napoleón eran unos sentimentales. Los cínicos no atraparían ni a De Wet. Hace cien años eran los retóricos quienes dirimían, triunfantes, nuestros asuntos, para bien o para mal. Ahora, nuestros asuntos los confunden, irremediablemente, hombres fuertes y silenciosos. Y del mismo modo en que ese repudio a las grandes palabras y las grandes visiones ha generado una raza de hombres de escasa talla en política, también ha alumbrado una raza de hombres de escasa talla en las artes. Nuestros políticos modernos se abrogan la licencia colosal de un césar y un superhombre, defienden que son demasiado prácticos para ser puros, y demasiado patrióticos para ser morales; pero el resultado de todo ello es que un mediocre llega a ministro de Economía. Nuestros nuevos filósofos artísticos exigen la misma licencia moral, una libertad para destrozar cielo y tierra con su energía; pero el resultado de todo ello es que un mediocre llega a poeta laureado. No digo que no existan hombres más fuertes que éstos, pero ¿diría alguien que existen hombres más fuertes que aquéllos de la antigüedad, dominados por su filosofía y comprometidos con su religión? Puede discutirse si el compromiso es mejor que la libertad. Pero a cualquiera le resultaría difícil negar que su compromiso dio más frutos que nuestra libertad.

La teoría de la inmoralidad del arte se ha establecido con firmeza entre las clases estrictamente artísticas. Tienen libertad para producir lo que se les antoje. Tienen libertad para escribir un *Paraíso Perdido* en el que Satán venza sobre Dios. Tienen libertad para escribir una *Divina Comedia* en la que el cielo se halle bajo el suelo

del infierno. ¿Y qué han hecho? ¿Han producido, en su universalidad, algo más grande y más hermoso que las palabras pronunciadas por el aguerrido católico gibelino, por el rígido maestro de escuela puritano? Sabemos que sólo han creado unas pocas redondillas. Milton no sólo los supera en devoción, los supera también en su propia irreverencia. En todos sus librillos de poemas no hallarán un mejor desafío a Dios que el que pronuncia Satán. Ni encontrarán un sentimiento de paganismo tan imponente como el que sintió aquel fiero cristiano que Farinata describió irguiendo mucho la cabeza en desdén del infierno. Y la razón es obvia. La blasfemia es un efecto artístico, porque depende de una convicción filosófica. La blasfemia depende de la creencia, y se desvanece con ella. Si alguien lo duda, que se siente y trate de provocarse ideas blasfemas sobre Thor. Creo que sus familiares lo hallarán, transcurridas unas horas, en un estado de fatiga extrema.

Así pues, ni en el mundo de la política ni en el de la literatura, el rechazo a las teorías generales ha demostrado ser un éxito. Tal vez hayan existido muchos ideales descabellados y engañosos que, de vez en cuando, han desconcertado a la humanidad. Pero no ha existido, sin duda, un ideal en la práctica más descabellado y engañoso que el ideal de la practicidad. Con nada se han perdido más oportunidades que con el oportunismo de lord Rosebery. Él es, ciertamente, un símbolo viviente de esta época: el hombre que es, en teoría, un hombre práctico, y en la práctica, menos práctico que un teórico. Nada en el universo resulta menos sensato que esa veneración por la sabiduría mundana. Un hombre que no deja de pensar en si esta o aquella raza son fuertes,

en si esa o aquella causa resultan prometedoras, es el hombre que jamás creerá en nada el tiempo suficiente como para que se imponga aquello en lo que cree. El político oportunista es como el hombre que deja de jugar al billar porque le han ganado al billar, que deja de jugar al golf porque le han ganado al golf. No hay nada que debilite más, en lo referido a las perspectivas de trabajo, que esa inmensa importancia que se da a la victoria inmediata. No hay nada que fracase tanto como el éxito.

Una vez he descubierto que el oportunismo fracasa, me he sentido inclinado a estudiarlo con más detenimiento y, al hacerlo, he visto que no puede ser de otro modo. Percibo que es mucho más práctico empezar por el principio y discutir de teorías. Veo que los hombres que se mataron por la ortodoxia del *homoousion* eran mucho más sensatos que quienes discuten sobre la Ley de Educación. Pues los dogmáticos cristianos trataban de establecer un reino de santidad, y de definir, en primer lugar, lo que era realmente sagrado. Pero nuestros modernos pedagogos tratan de establecer una libertad religiosa sin determinar antes qué es religión y qué es libertad. Si los antiguos sacerdotes forzaban a la humanidad a comulgar con un juicio, al menos, previamente, se tomaban la molestia de acotarlo. Perseguir a causa de una doctrina sin siquiera estipularla es algo que ha quedado para las turbas modernas de anglicanos e inconformistas.

Por estas razones, y muchas más, yo, concretamente, he llegado a creer en el regreso a lo fundamental. Esa es la idea general de esta obra. Deseo discutir con mis más distinguidos contemporáneos, no sólo personalmente o

de un modo meramente literario, sino en relación con el cuerpo real de la doctrina que enseñan. A mí no me interesa Rudyard Kipling en tanto que prolífico artista o personalidad vigorosa; a mí me interesa en tanto que hereje, es decir, en tanto que hombre cuya visión de las cosas tiene la osadía de diferir de la mía. No me interesa Bernard Shaw en tanto que uno de los hombres vivos más brillantes y más sinceros; a mí me interesa en tanto que hereje, es decir, en tanto que hombre cuya filosofía es bastante sólida, bastante coherente, y bastante equivocada. Regreso a los métodos doctrinales del siglo XIII, inspirado en la confianza general de lograr algo.

Supongamos que en la calle se produce una conmoción general por algo, digamos que por una farola de gas, con la que muchas personas influyentes pretenden acabar. Un monje de hábito gris, que es el espíritu de la Edad Media, es convocado para que dé su opinión, y empieza por decir, a la manera ardua de los escolásticos: «Consideremos en primer lugar, hermanos míos, el valor de la luz; si la luz, en sí misma, es buena...». Llegado a este punto, la gente, no sin excusarse, se aleja de él. Todos se acercan apresuradamente a la farola que, en cuestión de diez minutos, acaba en el suelo. Y se felicitan unos a otros por su practicidad nada medieval. Pero con el tiempo se ve que las cosas no resultan tan fáciles. Hay gente que ha derribado la farola porque quería instalar luz eléctrica; otros porque prefieren las viejas, de hierro; otros porque desean que reine la oscuridad y poder, de ese modo, obrar mal. Algunos creen que no basta con derribar una farola; otros, que ya es demasiado; algunos han actuado porque querían destruir el mobiliario municipal; otros, porque querían

destruir algo. Y en medio de las tinieblas estalla la guerra, y nadie sabe contra quién lucha. De modo que, gradual e inevitablemente, hoy, mañana, pasado, regresa la convicción de que el monje tenía razón y de que todo depende de cuál sea la filosofía de la luz. La diferencia es que lo que podríamos haber discutido a la luz de la farola de gas, nos vemos obligados a abordarlo a oscuras.

II

Del espíritu negativo

Mucho se ha dicho, y con razón, de lo enfermizo de la vida monacal, de la histeria que con frecuencia se asocia a las visiones de eremitas o monjas. Pero no olvidemos que esa religión visionaria es, en cierto sentido, necesariamente más completa que nuestra moralidad moderna y razonable. Y lo es por la siguiente razón: porque contempla la idea de éxito o triunfo en la desesperada batalla hacia el ideal ético, en lo que Stevenson llamaba con su habitual y pasmosa facilidad de palabra «la batalla perdida de la virtud». Una moralidad moderna, por otra parte, sólo puede señalar, con absoluta convicción, los horrores que se siguen del quebrantamiento de la ley; su única certeza es una certeza de lo malo. Sólo puede señalar las imperfecciones. Carece de perfección que señalar. Pero el monje que medita sobre Cristo, o sobre Buda, cuenta en su mente con una imagen de salud perfecta, algo de colores vivos y aire limpio. Tal vez contemple ese ideal de plenitud mucho más de lo que debiera; tal vez lo contemple hasta olvidarse o hasta excluir otras cosas; tal vez lo contemple hasta convertirse en soñador o en charlatán; pero, aun así, lo que contempla es plenitud y es felicidad. Tal vez se vuelva loco; pero se vuelve loco por el amor a la cordura. Por el contrario, el estudiante moderno de ética, in-

cluso si se mantiene cuerdo, permanece sano por un temor insano a la locura.

El anacoreta que se revuelca sobre las piedras en su trance de sumisión es, fundamentalmente, una persona más sana que muchos de esos hombres sensatos que, tocados con sombrero de seda, caminan por Cheapside. Pues muchos de ellos son buenos sólo a través de un desvaído conocimiento del mal. No defiendo en este momento, para el devoto, nada más que esa ventaja primaria; que aunque personalmente se esté debilitando y convirtiéndose en alguien patético, sigue anclando sus pensamientos, en gran medida, en una fuerza y una felicidad gigantescas, en una fuerza que carece de límites y en una felicidad sin fin. Sin duda, existen otras objeciones que pueden hacerse, no sin razón, contra la influencia de dioses y visiones en la moral, ya sea en las celdas o en las calles. Pero esa ventaja, la moral mística la tendrá siempre, siempre será más alegre. Un joven puede mantenerse alejado del vicio pensando sin cesar en la enfermedad. También puede mantenerse alejado de él pensando continuamente en la Virgen María. Puede cuestionarse cuál de los dos métodos resulta más razonable, e incluso cuál de los dos es más eficaz. Pero de lo que no puede dudarse es de cuál resulta más pleno.

Recuerdo un panfleto escrito por G.W. Foote, aquel seglar capaz y sincero, que contenía una frase que simbolizaba y dividía esos dos métodos con gran agudeza. El panfleto en cuestión llevaba por título *La cerveza y la Biblia*, ambas cosas muy nobles, y más aún al relacionarlas de un modo que el señor Foote, a su manera seria, de viejo puritano, parecía considerar sardónica, pero que, lo confieso, a mí me resulta apropiado y en-

cantador. No tengo a mano la obra, pero recuerdo que el señor Foote rechazaba con desprecio todo intento de tratar el problema de la bebida a través de oficios e intercesiones religiosas, y afirmaba que la imagen del hígado de un borracho resultaría más eficaz para lograr la moderación que cualquier oración o alabanza. En esas afirmaciones pintorescas se halla encarnada, a mi parecer, la incurable enfermedad de la ética moderna. En ese templo las luces son tenues, la multitud se arrodilla, se elevan himnos solemnes. Pero lo que se halla sobre el altar, aquello ante lo que todos los hombres se arrodillan, ya no es la carne perfecta, el cuerpo y la sustancia del hombre perfecto; sigue siendo carne, sí, pero está enferma. Es el hígado de borracho del Nuevo Testamento lo que se daña ante nosotros, lo que tomamos en recuerdo suyo.

Hoy, es ese gran hueco en la ética moderna, esa ausencia de imágenes vívidas de pureza y triunfo espiritual, lo que subyace en el fondo de la objeción real que muchos hombres sensatos plantean a la literatura realista del siglo XIX. Si algún hombre corriente afirmara alguna vez que le horrorizan los temas que abordan Ibsen o Maupassant, o el lenguaje llano en que se expresan, ese hombre corriente mentiría. La conversación media del hombre medio, a lo largo y ancho de la civilización moderna, en todas las clases y en todos los ambientes, es de tal calibre que ni Zola se atrevería a darla a la imprenta. Tampoco el hábito de escribir así sobre esos temas es nuevo. Al contrario, son la mojigatería victoriana y su silencio los que todavía resultan novedosos, aunque ya estén muriendo. La tradición de llamar a las cosas por su nombre se inicia muy pronto

en nuestra literatura, y prosigue hasta fecha reciente. Pero lo cierto es que al hombre sincero, corriente, por vago que sea el relato que haya hecho de sus sentimientos, no le disgusta ni le enoja el descaro de los modernos. Lo que le disgusta, y con razón, no es la presencia de un realismo claro, sino la ausencia de un idealismo claro. El sentimiento religioso auténtico y fuerte nunca ha puesto ninguna objeción al realismo; por el contrario, la religión era la realista, la brutal, la que decía las cosas por su nombre. Esa es la gran diferencia entre algunos desarrollos recientes del inconformismo y el gran puritanismo del siglo XVII. Para los puritanos lo fundamental era que la decencia no les importaba lo más mínimo. Los periódicos de los Inconformistas Modernos se distinguen por suprimir precisamente esos nombres y adjetivos que los fundadores del inconformismo dedicaban a los reyes y las reinas. Pero si era una exigencia principal de la religión que ésta hablara abiertamente del mal, la principal exigencia de todas era que hablara abiertamente del bien. Lo que se echa en falta –y yo creo que con razón–, lo que más se echa en falta en la gran literatura moderna, de la que Ibsen constituye un ejemplo, es que mientras que el ojo que es capaz de percibir cuáles son las cosas malas alcanza una claridad cada vez más sobrenatural y destructora, el ojo que ve las cosas buenas se enturbia más y más, hasta que la duda casi lo ciega por completo. Si comparamos, pongamos por caso, la moralidad de la *Divina Comedia* con la de los *Espectros*, de Ibsen, veremos lo que ha hecho en realidad la ética moderna. Nadie, supongo, acusará al autor del *Infierno* de mojigatería victoriana ni de optimismo podsnapiano. Pero Dante describe tres

instrumentos morales: el Cielo, el Purgatorio y el Infierno; la visión de la perfección, la visión de la superación y la visión del fracaso. Ibsen sólo cuenta con uno: el Infierno. Suele decirse, y con razón, que nadie puede leer una obra como *Espectros* y permanecer indiferente a la necesidad de un autocontrol ético. Eso es así, y lo mismo puede decirse de las descripciones más monstruosas y materiales del fuego eterno. Es bastante cierto que realistas como Zola, en cierto sentido, defienden la moralidad; la defienden en el sentido en que la defiende el ahorcado, en el sentido en que la defiende el diablo. Pero sólo inciden en esa pequeña minoría que acepta cualquier virtud del coraje. La mayoría de la gente sana rechaza esos peligros morales como rechaza la posibilidad de bombas y microbios. Los realistas modernos son, sin duda, terroristas, lo mismo que dinamiteros; y fracasan lo mismo en su empeño de asustar. Tanto los realistas como los dinamiteros son personas bienintencionadas, comprometidas con su misión –una misión a la larga obviamente inútil– de usar la ciencia para promover la moral.

No deseo que el lector me tome, ni por un momento, por una de esas personas indefinidas que imaginan que Ibsen es lo que llaman «un pesimista». Hay muchas personas íntegras en Ibsen, muchas personas buenas, muchas personas felices, muchos ejemplos de hombres que actúan sabiamente, y de cosas que terminan bien. No es eso lo que quiero decir. Lo que quiero decir es que Ibsen tiene de principio a fin –y no lo disimula– una vaguedad y una actitud cambiante, así como una actitud vacilante hacia lo que es, realmente, la sabiduría y la virtud en esta vida; una vaguedad que contrasta muy notablemen-

te con la determinación con la que se abalanza sobre lo que percibe como raíz del mal, cierta convención, cierto engaño, cierta ignorancia. Sabemos que el héroe de *Espectros* está loco, y sabemos por qué lo está. También sabemos que el doctor Stockman está cuerdo; pero no sabemos por qué. Ibsen no afirma saber de qué modo se alcanza la virtud y la felicidad, en el sentido en que sí afirma saber cómo llegamos a nuestras tragedias sexuales modernas. Las obras de la falsedad propician el desastre en *Los pilares de la sociedad*, pero las obras de la verdad propician ese mismo desastre en *El pato salvaje.* No existen, en el ibsenismo, virtudes cardinales. En Ibsen no hay hombre ideal. Todo esto no sólo se admite, sino que se exhibe en el más apasionado y profundo de los panegíricos sobre Ibsen, *The Quintessence of Ibsenism* «La quintaesencia del ibsenismo», de Bernard Shaw. Shaw resume las enseñanzas de Ibsen en la frase: «La regla de oro es que no hay regla de oro». A sus ojos, esa ausencia de ideal perdurable y positivo, esa ausencia de clave permanente para la virtud, es el gran mérito de Ibsen. No discuto aquí en profundidad si eso es así o no. Lo que pretendo señalar, con firmeza renovada, es que esa omisión, sea buena o mala, nos enfrenta cara a cara al problema de una conciencia humana llena de imágenes muy definidas del mal, y sin imagen definida del bien. Para nosotros, en adelante, la luz debe ser la cosa oscura, la cosa de la que no podemos hablar. Para nosotros, como para los demonios de Milton en su «Pandemonio», lo visible es la oscuridad. La humanidad, según la religión, cayó una vez, y al caer llegó al conocimiento del bien y el mal. Ahora hemos caído por segunda vez, pero en nosotros sólo perdura el conocimiento del mal.

Un gran derrumbamiento silencioso, un desengaño inmenso y mudo, ha caído en nuestro tiempo sobre nuestra civilización occidental. Todas las edades anteriores han sudado y han sido crucificadas en su intento por comprender qué era realmente la vida recta, qué era, realmente, un buen hombre. Una parte definida del mundo moderno ha llegado a la incuestionable conclusión de que no existe respuesta a esas preguntas, de que lo más que podemos hacer es colgar unos cuantos carteles en los lugares donde el peligro es más obvio, para prevenir a los hombres, por ejemplo, contra los males de beber hasta la intoxicación, o de ignorar la mera existencia de sus vecinos. Ibsen es el primero en regresar de la infructuosa cacería trayéndonos las nuevas de un gran fracaso.

Todas y cada una de las modernas expresiones populares e ideales constituyen artimañas destinadas a minimizar el problema de lo que es el bien. Nos encanta hablar de «libertad»; y eso, hablar de ella, es un truco para evitar discutir sobre lo que es bueno. Nos encanta hablar del «progreso», y eso es también un truco para evitar discutir sobre lo que es bueno. Nos encanta hablar de «educación», y eso es un truco para evitar discutir sobre lo que es bueno. El hombre moderno dice: «Dejemos de lado todos esos criterios arbitrarios y abracemos la libertad». Eso, trasladado a la lógica, equivale a decir: «No decidamos lo que es bueno, y sin embargo consideremos bueno no decidirlo». El hombre moderno dice: «Abandona tus viejas fórmulas morales. Yo soy partidario del progreso». Dicho en términos lógicos, es como afirmar: «No determinemos qué es bueno. Determinemos, en cambio, si obtenemos más de no

hacerlo». El hombre moderno dice: «Amigo mío, ni en la religión ni en la moral se encuentran las esperanzas de la raza, sino en la educación». Esto, claramente expresado, equivale a: «No podemos decidir lo que es bueno, pero enseñémoselo a nuestros hijos».

H.G. Wells, ese hombre tan clarividente, ha señalado en una obra reciente que esto ha ocurrido en relación con aspectos económicos. Los viejos economistas, afirma, generalizaban y, al hacerlo (según Wells), se equivocaban del todo. Pero los nuevos economistas parecen haber perdido la capacidad de plantear generalizaciones de cualquier clase. Y justifican esa incapacidad con la pretensión general de que son, en casos concretos, vistos como «expertos», pretensión «adecuada en el caso de un peluquero o un médico de moda, pero indecente cuando se trata de filósofos o de hombres de ciencia». Pero a pesar de la reconfortante racionalidad con la que el señor Wells señala esto, hay que decir también que él mismo ha caído en el mismo error moderno. En las páginas iniciales de ese libro excelente, *Mankind in the Making* [«La humanidad en construcción»], rechaza los ideales del arte, la religión, la moral abstracta y el resto, y declara que va a considerar a los hombres en su función básica, la función de la paternidad. Va a abordar la vida como «tejido de nacimientos». No va a preguntar qué producirá santos o héroes satisfactorios, sino qué producirá padres y madres satisfactorios. El autor lo plantea todo con tal sensatez que el lector tarda unos segundos en darse cuenta de que se trata de otro ejemplo de evitación inconsciente. ¿De qué sirve engendrar a un hombre si no se ha determinado qué tiene de bueno ser hombre? Al hacerlo,

nos limitamos a traspasarle un problema que no nos atrevemos a resolver nosotros. Es como si a un hombre le preguntaran: «¿Para qué sirve un martillo?», y respondiera: «Para hacer martillos»; y cuando le preguntaran: «Y esos martillos, ¿para qué sirven?», él respondiera: «Para hacer más martillos». Del mismo modo en que, de esta forma, el hombre estaría evitando constantemente la cuestión del uso último de la carpintería, así Wells y todos los demás logramos evitar la cuestión del valor último de la vida humana.

El «progreso», tema de conversación general, constituye sin duda un caso extremo. Tal como se enuncia en la actualidad, el «progreso» es sencillamente un comparativo del que no hemos establecido el superlativo. Enfrentamos todo ideal de religión, patriotismo, belleza o placer bruto al ideal alternativo del progreso; es decir, comparamos toda propuesta de obtener algo sobre lo que poseemos conocimientos con la propuesta alternativa de obtener mucho más de nadie sabe qué. El progreso, correctamente entendido, tiene un sentido sin duda serio y legítimo. Pero usado en oposición a unos ideales morales precisos, se convierte en algo absurdo. No es cierto que el ideal de progreso deba oponerse al de finalidad ética o religiosa. Lo cierto es, precisamente, lo contrario. A nadie servirá usar la palabra «progreso» a menos que cuente con una creencia definida y con un código de moral sólido. Nadie puede ser progresista sin ser doctrinal; me atrevería casi a decir que nadie puede ser progresista sin ser infalible; en cualquier caso, no puede serlo sin creer en cierta infalibilidad. Pues el progreso, tal como se deduce de su mismo nombre, indica una dirección; y en el instante en que

sentimos la menor duda acerca de la dirección a seguir, vacilamos también, y en el mismo grado, acerca del progreso mismo. Tal vez nunca como ahora, desde el principio del mundo, se ha vivido una época con menos derecho a pronunciar la palabra «progreso». En el católico siglo XII, en el filosófico siglo XVIII, la dirección puede haber sido buena o mala, los hombres pueden haber discrepado más o menos sobre lo lejos que querían llegar, y hacia dónde deseaban ir, pero, en general, estaban de acuerdo en la dirección y, por consiguiente, contaban con una sensación genuina de progreso. Nosotros, en cambio, discrepamos precisamente sobre la dirección; si la excelencia futura pasa por más leyes o menos leyes, por más o menos libertades; si la propiedad acabará por concentrarse o por repartirse; si la pasión sexual alcanzará su mayor desarrollo en un intelectualismo casi virgen o en una libertad animal plena; si debemos amar a todo el mundo, con Tolstói, o si, con Nietzsche, no hemos de salvar a nadie... Estas son las cosas sobre las que en realidad más luchamos. No sólo es cierto que la época que menos ha determinado qué es el progreso sea la más «progresista». Es que la gente que menos ha determinado qué es el progreso es la más «progresista». A la masa corriente, los hombres que nunca se han preocupado por el progreso, podría encomendársele éste, tal vez. Los individuos particulares que hablan de progreso saldrían disparados en todas direcciones cuando se diera el pistoletazo de salida. No digo, por tanto, que la palabra «progreso» carezca de significado; lo que digo es que carece de significado sin la definición previa de una doctrina moral, y que sólo puede aplicarse a grupos de personas que compar-

ten dicha doctrina. «Progreso» no es una palabra ilegítima, pero lógicamente resulta evidente que para nosotros sí lo es. Se trata de una palabra sagrada, de una palabra que sólo debería ser usada por estrictos creyentes, y en épocas de fe.

III

De Rudyard Kipling y el empequeñecimiento del mundo

No hay en el mundo un tema que no sea interesante; lo que sí puede haber son personas que no se interesen por ellos. Nada se necesita más que una defensa de los aburridos. Cuando Byron dividía a la humanidad entre los que aburren y los que se aburren, pasó por alto que en quienes inspiran aburrimiento concurren las más altas cualidades, mientras que entre quienes lo sufren –incluido Byron– concurren las más bajas. El que aburre, con su iluminado entusiasmo, su felicidad solemne, puede, en cierto modo, resultar poético. El que se aburre resulta sin duda prosaico.

Puede, qué duda cabe, resultarnos fastidioso contar todas las briznas de hierba o todas las hojas de un árbol. Pero no sería a causa de nuestro entusiasmo y alegría, sino a pesar de ellos. El que aburre emprendería la tarea, entusiasta y alegre, y hallaría las briznas de hierba tan espléndidas como las espadas de un ejército. El que aburre es más fuerte y más feliz que nosotros; es un semidiós. Mejor dicho, es un dios. Pues son los dioses los que no se cansan de la iteración de las cosas; para ellos la puesta de sol es siempre nueva, y la última rosa es tan roja como la primera.

La sensación de que todo es poético es algo sólido y absoluto; no se trata meramente de un asunto de la fra-

seología o la persuasión. No es simplemente verdadero, es demostrable. Tal vez los hombres puedan sentirse retados a negarlo; los hombres pueden sentirse retados a mencionar algo que no sea objeto poético. Recuerdo que, hace mucho tiempo, un sensato editor vino a verme con un libro en la mano titulado *El señor Smith*, o *La familia Smith*, o algo por el estilo. Me dijo, más o menos: «De aquí seguro que no sacas ni una gota de tu maldito misticismo». Y debo admitir que no le decepcioné. Pero su victoria fue demasiado evidente y fácil. En la mayoría de los casos el nombre no es poético pero el hecho sí lo es. En el caso de «Smith»,* el nombre resulta tan poético que estar a su altura debe de ser una tarea ardua y heroica para el hombre que lo lleva. El nombre de Smith es el nombre de un oficio que incluso los reyes respetaban, podría reclamar la mitad de la gloria de aquellas *arma virumque* que todos los épicos aclamaron. El espíritu de la fragua se encuentra tan cerca del espíritu de la canción que se ha mezclado con ésta en un millón de poemas, y todo herrero es un herrero armonioso.

Incluso los niños de pueblo sienten que, de algún modo impreciso, el herrero es poético –del mismo modo que el tendero y el zapatero remendón no lo son–, cuando disfrutan viendo las chispas danzarinas y oyendo el ensordecedor golpeteo en la caverna de esa violencia creativa. El resultado bruto de la naturaleza, el apasionado ingenio del hombre, el más duro de los metales de la Tierra, el más curioso de sus elementos, el hierro inconquistable conquistado por su único conquis-

* Smith significa «herrero» en inglés. *(N. del T.)*

tador; la rueda y el arado, la espada y la maza de vapor, el despliegue de todos los ejércitos y toda la leyenda de las armas; todas esas cosas se hallan escritas, brevemente, sí, pero legiblemente, en la tarjeta de visita del señor Smith. Y sin embargo, nuestros novelistas llaman a su héroe «Aylmer Valence», que no significa nada, o «Vernon Raymond», que no significa nada, cuando en su poder está concederles el sagrado nombre de Smith, ese apellido hecho de hierro y de fuego. Sería natural que cierto orgullo, cierta elevación de cabeza, cierta elevación del labio superior distinguieran a todos aquellos que se apellidan Smith. Y tal vez así sea. Yo confío en que así sea. Puede haber otros que sean recién llegados, pero los Smith no lo son. Desde los albores de la historia, ese clan ha partido a la batalla; sus trofeos se encuentran en todas las manos, su nombre está en todas partes. Es más antiguo que el de las naciones, y su emblema es el martillo de Thor. Pero, como ya he dicho, este no suele ser el caso. Lo frecuente es que las cosas corrientes sean poéticas; lo que no es frecuente es que lo sean los nombres corrientes. En la mayoría de los casos lo que es un obstáculo es el nombre. Mucha gente habla como si esto que defendemos, que todas las cosas son poéticas, fuera una mera ocurrencia literaria, un juego de palabras. Pero es precisamente lo contrario. Lo literario, lo que es un mero producto de las palabras, es que haya cosas que no sean poéticas. El término «garita de señales ferroviarias» no es poético. Pero el objeto que describe no deja de serlo. Se trata de un lugar en el que unos hombres, vigilantes hasta el cansancio, encienden fuegos rojos como la sangre y verdes como el mar para alejar a otros hombres de la muerte. Esa es la descripción

simple y auténtica de lo que es. La palabra «buzón» no es poética. Pero lo que esa palabra describe no deja de serlo: se trata de un lugar en el que amigos y amantes depositan sus mensajes, conscientes de que, una vez lo han hecho, éstos se vuelven sagrados, y no pueden ser tocados no sólo por los demás sino incluso (¡toque religioso!) por ellos mismos. Ese cilindro rojo es uno de los últimos templos. Enviar una carta y casarse se cuentan entre las pocas cosas que todavía son del todo románticas; pues para que algo sea enteramente romántico, debe ser irrevocable. Creemos que un buzón es prosaico porque no nos suscita ninguna rima. Creemos que es prosaico porque nunca lo hemos visto en un poema. Pero el hecho en sí está de parte de la poesía. Su nombre es sólo un nombre, pero se trata de un santuario de palabras humanas. Si alguien cree que el apellido Smith es prosaico, no es porque sea práctico y sensato; es porque le afectan demasiado los refinamientos literarios. Ese nombre es poesía a gritos. Quien piense lo contrario es porque está empapado, calado hasta los huesos, de reminiscencias verbales, porque recuerda perfectamente las viñetas del *Punch* o del *Comic Cuts* en las que el señor Smith está borracho o al señor Smith le incordian. Todas esas cosas nos llegan poéticamente. Sólo mediante un proceso largo y elaborado de esfuerzo literario las convertimos en prosaicas.

Pues bien; lo primero y más justo que debe decirse de Rudyard Kipling es que ha desempeñado un papel fundamental en esa recuperación de las provincias perdidas de la poesía. No le ha asustado el aire brutal y materialista que se aferra a las palabras; ha penetrado en la materia romántica e imaginativa de las cosas en sí

mismas. Ha percibido la importancia y la filosofía de las máquinas y del argot. El vapor puede ser, si quieren, un sucio producto de la ciencia. El argot puede ser, se lo concedo, un sucio subproducto del lenguaje. Pero al menos Kipling ha sido de los pocos que ha visto la paternidad divina de esas cosas, y sabe que donde hay humo hay fuego, es decir, que allí donde se encuentran las cosas más sucias, también se hallan las más puras. Sobre todo, ha tenido algo que decir, una visión definida de las cosas que pronunciar, y ello siempre significa que un hombre es valiente y se enfrenta a todo. De momento contamos con una visión del universo, lo poseemos.

El mensaje de Rudyard Kipling, aquel sobre el que realmente se ha concentrado, es lo único de lo que merece la pena ocuparse en su caso o en el de cualquier otro hombre. Con frecuencia ha escrito mala poesía, como Wordsworth. Con frecuencia ha dicho estupideces, como Platón. Con frecuencia ha dado rienda suelta a la histeria política, como Gladstone. Pero nadie puede dudar de su pretensión firme y sincera de decir algo, y la única pregunta seria que puede formularse en este sentido es: «¿Qué es lo que ha tratado de decir?». Tal vez el mejor modo de establecerlo con justicia sea empezar con el elemento sobre el que tanto él mismo como sus oponentes más han insistido. Me refiero a su interés por el militarismo. Pero cuando vamos en busca de los verdaderos méritos de un hombre no es sensato recurrir a sus enemigos, y mucho menos aún recurrir a él mismo.

Bien. No hay duda de que Kipling se equivoca en su adoración por el militarismo, pero sus oponentes, por lo general, se equivocan tanto como él. El mal del mili-

tarismo no es que enseñe a ciertos hombres a ser fieros, arrogantes y excesivamente belicosos; el mal del militarismo es que enseña a la mayoría de los hombres a ser dóciles, tímidos y excesivamente pacíficos. El soldado profesional concentra cada vez más poder, mientras el valor general de la comunidad mengua. Así, la guardia pretoriana adquiría cada vez más importancia en Roma, mientras Roma se hacía cada vez más decadente y débil. El hombre militar obtiene un poder civil proporcional a las virtudes militares que pierden los civiles. Y lo mismo que sucedía en la antigua Roma sucede en la Europa contemporánea. No ha existido nunca una época en que las naciones hayan sido más militaristas que en ésta. Y nunca ha habido una época en que los hombres hayan sido menos valientes. En todas las épocas, en todas las épicas, se ha cantado a las armas y al hombre. Pero nosotros hemos propiciado simultáneamente el deterioro del hombre y la fantástica perfección de las armas. El militarismo demostró la decadencia de Roma, y demuestra la decadencia de Prusia.

E, inconscientemente, Kipling lo ha demostrado, y lo ha hecho de modo admirable. Pues si su obra se lee con atención se comprende que lo militar no aparece en modo alguno ni como lo más importante ni como lo más atractivo. Kipling no ha escrito tan bien de soldados como lo ha hecho de ferroviarios o de constructores de puentes, o incluso de periodistas. El hecho es que lo que atrae a Kipling sobre el militarismo no es la idea del valor, sino la de la disciplina. Existía mucho más valor por metro cuadrado en la Edad Media, cuando ni un solo rey contaba con ejército permanente pero todos los hombres disponían de un arco o una espada.

Pero la fascinación que los ejércitos permanentes ejercen sobre Kipling no se debe al valor, que apenas le interesa, sino a la disciplina, que es, en definitiva, su tema principal. El ejército moderno no es un milagro de valentía; no dispone de suficientes oportunidades, a causa de la cobardía de todos los demás. Pero sí es un milagro de organización, y ese es el verdadero ideal de Kipling. El tema de éste no es esa valentía que pertenece propiamente a la guerra, sino esa interdependencia y eficacia que pertenece, en la misma medida, a ingenieros, marineros, mulas o locomotoras. Y así sucede que cuando escribe sobre ingenieros, marineros, mulas o locomotoras es cuando escribe mejor. La verdadera poesía, el «verdadero romance» que Kipling ha enseñado, es el de la división del trabajo y el de la disciplina en todos los oficios. Canta a las artes de la paz con mucha mayor precisión que a las artes de la guerra. Y su principal argumento resulta vital y valioso: todo es militar en el sentido de que todo depende de la obediencia. No existe un confín del todo epicúreo. No existe un lugar del todo irresponsable. En todas partes, los hombres nos han allanado el terreno con su sudor y su sumisión. Tal vez nosotros nos tumbemos en una hamaca en un arrebato de divina despreocupación; pero agradecemos que quien la fabricara no lo hiciera durante un arrebato de divina despreocupación. Podemos montarnos, en broma, en el caballo de cartón de un niño; pero agradecemos que el carpintero, en broma, no haya dejado las patas sin encolar. En vez de limitarse a asegurar que el soldado que limpia su arma debe ser objeto de adoración porque es militar, el mejor y más lúcido Kipling asegura que el panadero que hor-

nea el pan y el sastre que corta trajes son tan militares como todos los demás.

Defendiendo, como defiende, esa visión inabarcable del deber, Kipling es, cómo no, un cosmopolita. Encuentra sus ejemplos en el Imperio británico, pero casi cualquier otro imperio le serviría, e incluso cualquier país altamente civilizado. Lo que él admira en el ejército británico lo hallaría también, y de modo más evidente, en el ejército alemán; lo que desea para la policía británica lo hallaría materializado en la francesa. El ideal de disciplina no abarca toda la vida, pero sí se extiende por todo el mundo. Y la veneración que siente por él tiende a confirmar en Kipling cierto toque de sabiduría mundana, de la experiencia del viajero, que es uno de los verdaderos encantos de sus mejores obras.

La gran carencia en su mente se da en lo que someramente podríamos llamar «falta de patriotismo», es decir, que carece por completo de la facultad de vincularse a cualquier causa o comunidad para un fin, trágicamente (pues toda finalidad debe ser trágica). Admira Inglaterra, pero no la ama; pues admiramos con razones, pero amamos sin ellas. Él admira Inglaterra porque es fuerte, no porque sea inglesa. No hay acritud en estas palabras pues, para hacerle justicia, él mismo lo admite abiertamente, con su habitual pintoresquismo y descaro. En un poema muy interesante, afirma:

Si Inglaterra fuera lo que Inglaterra parece

Es decir, débil e ineficaz; si Inglaterra no fuera lo que (como él cree) es, es decir, poderosa y práctica:

¡Con qué rapidez nos libraríamos de ella! ¡Pero no lo es!

Es decir, admite que su devoción es resultado de una crítica, algo que basta para ponerlo en una categoría totalmente distinta al patriotismo de los bóeres, a quienes persiguió sin descanso en Sudáfrica. Al hablar de los pueblos verdaderamente patrióticos, como el irlandés, le cuesta evitar en sus palabras cierto tono de irritación. El estado mental que describe con verdadera belleza y nobleza es el del hombre cosmopolita que ha visto hombres y ciudades.

Ver y admirar
y contemplar el ancho mundo.

Es un auténtico maestro de esa ligera melancolía con la que el hombre recuerda haber sido ciudadano de muchas comunidades, esa ligera melancolía con la que el hombre recuerda haber sido amante de muchas mujeres. Él es un donjuán de países. Pero un hombre puede aprender mucho de mujeres y romances, y aun así permanecer ignorante del primer amor; del mismo modo, un hombre puede haber conocido tantos lugares como Ulises, y aun así desconocer el patriotismo.

Rudyard Kipling, en un célebre epigrama, pregunta qué pueden conocer de Inglaterra quienes sólo conocen Inglaterra. Pero constituye una pregunta mucho más profunda y más aguda la siguiente: «¿Qué puede saber de Inglaterra quien sólo conoce el mundo?», pues el mundo no incluye Inglaterra más de lo que incluye a la Iglesia anglicana. A partir del momento en que nos ocupamos de algo profundamente, el mundo, es decir,

todos los demás intereses misceláneos, se convierte en nuestro enemigo. Los cristianos lo demostraron cuando hablaban de mantenerse «limpios del mundo»; pero los amantes hablan de lo mismo cuando hablan de «perderse del mundo». Astronómicamente hablando, creo que Inglaterra está situada en el mundo. De modo análogo, supongo que la Iglesia anglicana era parte del mundo, e incluso que los amantes son habitantes de ese mundo. Pero todos sintieron cierta verdad: la verdad de que en el momento en que amas algo el mundo se convierte en tu enemigo. Así, Kipling conoce sin duda el mundo. Es un hombre del mundo, con toda la estrechez de miras propia de aquellos que se ven aprisionados en este planeta. Conoce Inglaterra como un inteligente caballero inglés conoce Venecia. Ha visitado Inglaterra muchas veces; le ha dedicado largas estancias. Pero no pertenece a Inglaterra, ni a ningún lugar. Y la prueba de ello está en que cree que Inglaterra es un lugar. Desde el momento en que nos arraigamos en un lugar, ese lugar desaparece. Vivimos como los árboles, con toda la fuerza del universo.

El trotamundos vive en un mundo más pequeño que el campesino. Siempre respira un aire local. Londres es un lugar, y puede compararse con Chicago. Chicago es un lugar, y puede compararse con Tombuctú. Pero Tombuctú no es un lugar, pues allí, por lo menos, viven hombres que la ven como un universo, y no respiran el aire local, sino los vientos del mundo. El hombre a bordo del barco de vapor ha visto todas las razas de hombres, y piensa en las cosas que las dividen: alimentación, vestimenta, decoro; pendientes en la nariz, como en África, o en las orejas, como en Europa; pintura azul

para los antiguos, pintura roja para los modernos britanos. Por su parte, el hombre que cultiva repollos no ha visto nada. Pero piensa en las cosas que unen a los hombres: el hambre, la descendencia, la belleza de las mujeres, la promesa o la amenaza que viene del cielo. Kipling, a pesar de todos sus méritos, es el trotamundos; carece de paciencia para convertirse en parte de nada. A un hombre tan importante y sincero no puede acusársele meramente de cosmopolitismo cínico. Con todo, su cosmopolitismo es su debilidad. Esa debilidad se expresa de forma magistral en uno de sus mejores poemas, la «Sestina of the Tramp-Royal», en la que un hombre declara ser capaz de soportarlo todo, incluso el hambre y el horror, pero no la presencia permanente en un lugar. Y, ciertamente, en ello existe un peligro. Cuando más muerta y seca y polvorienta sea una cosa, más viaja; el polvo es así, y también el diente de león, y el Alto Comisionado de Sudáfrica. Las cosas fértiles pesan algo más, como los macizos árboles frutales en los lodos preñados del Nilo. En la acalorada ociosidad de la juventud todos nos sentíamos inclinados a rebatir las implicaciones de ese refrán inglés que dice que «piedra que rueda no cría moho». Y nosotros nos preguntábamos: «¿Y quién quiere criar moho, salvo las viejas necias?». Pero ahora empezamos a percibir que el refrán es cierto. El canto rodado avanza resonando de piedra en piedra. Pero el canto rodado está muerto. El moho es silencioso porque está vivo.

La verdad es que esa exploración y ampliación convierten el mundo en un lugar más pequeño. El telégrafo y el barco de vapor empequeñecen el mundo. El telescopio empequeñece el mundo. Sólo el microscopio lo

agranda. El mundo no tardará en enzarzarse en una guerra entre telescopistas y microscopistas. Aquéllos estudian las cosas grandes y viven en un mundo pequeño; éstos estudian las cosas pequeñas y viven en un mundo grande. Resulta sin duda estimulante recorrer veloces la Tierra en automóvil, sentir que Arabia es un remolino de arena o que China es un destello de arrozales. Pero ni Arabia es un remolino de arena ni China un destello de arrozales. Son civilizaciones antiguas con virtudes extrañas enterradas como tesoros. Si deseamos comprenderlas no hemos de hacerlo como turistas o investigadores, debemos hacerlo con la lealtad de los niños, y con la gran paciencia de los poetas. Conquistar esos lugares es perderlos. El hombre que permanece en su huerto, la tierra extendiéndose más allá de la valla de su casa, es el hombre de las grandes ideas. Su mente crea distancia, mientras que el automóvil la destruye tontamente. Los modernos creen que la Tierra es un orbe, algo que puede abarcarse fácilmente, que cabe en el espíritu de una maestra. Ello se ve en el curioso error que siempre se comete con Cecil Rhodes. Sus enemigos dicen que podría haber tenido grandes ideas, pero que era un mal hombre. Sus partidarios dicen que tal vez fuera un mal hombre, pero que sin duda tenía grandes ideas. Lo cierto es que no fue un hombre esencialmente malo, fue un hombre de gran genialidad y muy buenas intenciones, pero curiosamente un hombre de miras muy estrechas. Pintar el mapa de rojo no es ningún acto de grandeza; es un inocente juego de niños. Pensar en continentes es tan fácil como pensar en guijarros. La dificultad surge cuando queremos conocer la sustancia de cualquiera de las dos cosas. Las profecías de Rhodes so-

bre la resistencia bóer ilustran admirablemente cómo las «grandes ideas» prosperan cuando no se trata de pensar en continentes, sino de comprender a unos cuantos hombres de carne y hueso. Y bajo toda esa gran ilusión del planeta cosmopolita, con sus imperios y su agencia Reuter, la vida real del hombre sigue ocupándose de este árbol o aquel templo, de esta cosecha o esa canción, del todo incomprendida, del todo intacta. Y desde su espléndido provincianismo observa, seguramente con una sonrisa pícara, como avanza, triunfante, la civilización motorizada, adelantándose al tiempo, consumiendo el espacio, viéndolo todo y sin ver nada, despegando al fin a la conquista del sistema solar, y todo para descubrir que el sol es castizo y las estrellas, pueblerinas.

IV

Bernard Shaw

En los viejos tiempos, antes de la aparición de los males modernos, cuando el genial, el viejo Ibsen llenaba el mundo de absoluta alegría, y los amables relatos del olvidado Émile Zola mantenían nuestros hogares felices y puros, que a alguien lo malinterpretaran solía considerarse una desventaja. Pero puede ponerse en duda que lo sea siempre, o incluso en general. El hombre al que se malinterpreta cuenta siempre con la siguiente ventaja sobre sus adversarios: que éstos no conocen su punto débil, ni su plan de campaña. Salen a cazar pájaros con redes, y a pescar peces con flechas. Existen varios ejemplos modernos de esta situación. Chamberlain constituye uno muy bueno; constantemente elude o vence a sus oponentes porque sus verdaderos poderes y defectos son bastante distintos a aquellos que tanto sus partidarios como sus detractores le atribuyen. Aquéllos lo representan como a un infatigable hombre de acción; éstos, como rudo hombre de negocios, cuando, en realidad, no es ni lo uno ni lo otro, sino un admirable orador romántico, además de un actor también romántico. Cuenta con un poder que es el alma misma del melodrama: el poder de fingir –incluso cuando le apoya una amplia mayoría– que se halla acorralado. Pues todas las facciones son tan caballerosas que sus héroes deben

dar alguna muestra de desgracia; esa clase de hipocresía es el tributo que la fuerza rinde a la debilidad. Chamberlain dice tonterías y, al mismo tiempo, habla muy bien de su ciudad, que nunca le ha abandonado. Lleva una flor vistosa y fantástica, como un decadente poeta menor. En cuanto a su franqueza, su dureza y su defensa del sentido común, todo eso es, por supuesto, el primer truco de la retórica. Se enfrenta a su público con la venerable afectación de un Marco Antonio:

Yo no soy orador, como Bruto,
sino, como todos sabéis, un hombre sencillo y directo.

El objetivo del orador y el de cualquier otro artista, como el poeta y el escultor, son del todo distintos. La meta del escultor es convencernos de que es escultor, mientras que la del orador es convencernos de que no es orador. Si permitimos que a Chamberlain se le tome por hombre práctico, tiene la partida ganada. Le basta con componer un tema sobre el imperio, y la gente dirá que esos hombres simples dicen grandes cosas en las grandes ocasiones. Sólo tiene que zambullirse en las nociones generales y vagas de todos los artistas de segunda fila para que la gente diga que, después de todo, ese hombre de negocios demuestra moverse por grandes ideales. Todos sus planes han acabado en nada; ha llevado la confusión a todo lo que ha tocado. Existe un *pathos* céltico en lo que rodea a su figura; como los gaélicos de la cita de Matthew Arnold, «se aprestaba a la batalla, pero siempre caía». Es una montaña de propuestas, una montaña de fracasos; pero una montaña al fin y al cabo. Y una montaña siempre resulta romántica.

Existe otro hombre en el mundo moderno que puede considerarse la antítesis de Chamberlain en todos los sentidos, y que sin embargo también representa un monumento vivo a la ventaja de ser malinterpretado. A Bernard Shaw, quienes están en desacuerdo con él y, me temo, también (si es que existen) quienes están de acuerdo con él, lo representan como humorista jocoso, acróbata deslumbrante, un «frégoli». Se dice que no puede ser tomado en serio, que es capaz de defender o de atacar cualquier cosa, que es capaz de todo con tal de asombrar o divertir. Y todo eso no sólo es falso, sino que lo cierto es, precisamente, todo lo contrario. Se trata de algo tan equivocado como afirmar que Dickens carecía de la avasalladora masculinidad de Jane Austen. Toda la fuerza, todo el triunfo de Bernard Shaw radica en que se trata de un hombre coherente. Su poder, lejos de consistir en saltar por aros o hacer el pino, consiste en defender su fortaleza día y noche. Shaw somete a examen, rápida y rigurosament, a todo lo que sucede en el cielo y la tierra. Su nivel de exigencia no varía nunca. Lo que más odian (y temen) de él tanto los revolucionarios como los conservadores de pensamiento débil, es precisamente eso, que su vara de medir es igual para todos, y que sus leyes se aplican con justicia. Se pueden atacar sus principios, como hago yo; pero no conozco ningún caso en que se pueda atacar el modo en que los aplica. Si le desagrada el desgobierno, le desagrada tanto el desgobierno de los socialistas como el de los individualistas. Si se opone a la fiebre del patriotismo, se opone a ella tanto en bóers como en irlandeses, así como en ingleses. Si no le gustan los votos y las obligaciones del matrimonio, todavía le gustan menos

las mayores obligaciones y los más estrictos votos del amor libre. Si se ríe de la autoridad de los sacerdotes, se ríe aún más de la pomposidad de los hombres de ciencia. Si condena la irresponsabilidad de la fe, condena, con coherencia sana, esa misma irresponsabilidad en el arte. Shaw ha complacido a todos los bohemios al decir que las mujeres son iguales que los hombres; pero los ha enfurecido al sugerir que los hombres son iguales que las mujeres. Imparte justicia de modo casi mecánico, pues tiene ese algo terrible propio de las máquinas. Quien es alocado y voluble, quien se muestra en verdad fantástico e incalculable no es Shaw, sino el ministro medio. Es sir Michael Hicks-Beach el que salta por aros. Es sir Henry Fowler el que hace el pino. Los sesudos y respetables hombres de Estado pasan de una postura a otra, están dispuestos a defender cualquier cosa, o a no defender nada. No hay que tomarlos en serio. En cambio, sé perfectamente qué es lo que defenderá Bernard Shaw dentro de treinta años: lo mismo que ha defendido siempre. Si, dentro de treinta años, me encuentro con el señor Shaw, un venerable caballero con una barba plateada hasta el suelo, y le digo: «Uno no puede, claro está, atacar verbalmente a una mujer», el patriarca alzará su envejecida mano y me tumbará de un golpe. Sabemos, digo, lo que el señor Shaw dirá dentro de treinta años. Pero ¿existe alguien tan ducho en lectura de estrellas y oráculos que se atreva a predecir lo que el señor Asquith dirá dentro de treinta años?

Lo cierto es que se trata de un error suponer que la ausencia de convicciones definidas proporciona a la mente libertad y agilidad. El hombre que cree en algo se muestra dispuesto e ingenioso porque cuenta con todas

sus armas. Es capaz de someter lo que sea a su examen en todo momento. El hombre que se enzarza en una discusión con Bernard Shaw puede imaginar que tiene diez caras; de manera análoga, el hombre que se enzarza en un duelo con un rival experto puede imaginar que la espada que éste sostiene en su mano se ha convertido en diez espadas. Pero eso no es porque, en realidad, el hombre luche con diez espadas, sino porque apunta con mucho empeño, pero sólo con una. Es más, un hombre con una creencia definida siempre parece raro, porque no cambia con el mundo; se ha subido a una estrella fija, y es la Tierra la que gira ahí abajo, como un zoótropo. Millones de hombres trajeados se definen a sí mismos como cuerdos y sensatos simplemente porque siempre van a la par con la locura del momento, porque van a toda prisa de locura en locura, llevados por la corriente del mundo.

La gente acusa a Bernard Shaw y a personas mucho más tontas de «demostrar que lo negro es blanco». Pero nunca se preguntan si el lenguaje que usamos para definir los colores siempre es correcto. La fraseología ordinaria y sensata a veces llama blanco a lo negro, y sin duda llama blanco a lo amarillo, y blanco a lo verde, y blanco a lo rojizo. Decimos «vino blanco» a un caldo que es de lo más amarillo. Decimos «uvas blancas» a unas frutas que son manifiestamente de un verde pálido. Y a los europeos, cuyo color de piel es más bien rosado, los llamamos «hombres blancos», una imagen mucho más pavorosa que cualquier espectro de Poe.

Pero no hay duda de que si alguien, en un restaurante, pidiera una botella de vino amarillo a un camarero, o unas uvas verdosas, éste lo consideraría loco. Lo mis-

mo que si a un funcionario del gobierno, hablando de los europeos que residen en Birmania, se le ocurriera afirmar que «allí sólo viven dos mil hombres rosas», lo acusarían de contar chistes y lo expulsarían de su puesto. Con todo, también resulta obvio que esos dos hombres habrían tenido problemas por decir la verdad estricta. Pues bien, ese hombre sincero del restaurante, ese hombre sincero de Birmania, es Bernard Shaw, que parece excéntrico y grotesco porque no acepta la creencia general de que el amarillo es blanco. Shaw ha basado toda su brillantez, su solidez, en el hecho manido y al tiempo olvidado de que la verdad resulta más rara que la ficción. La verdad, claro está, ha de ser necesariamente más rara que la ficción, pues la ficción la hemos inventado nosotros a nuestra conveniencia.

Así, una apreciación razonable resultará ser, en Shaw, vigorizante y excelente. Él asegura ver las cosas tal como son; algunas de ellas, en cualquier caso, sí las ve tal como son, algo que no hace el resto de nuestra civilización. Con todo, en el realismo de Shaw falta algo, y ese algo es la seriedad.

La vieja y reconocida filosofía de Bernard Shaw aparecía con fuerza en *The Quintessence of Ibsenism* [«La quintaesencia del ibsenismo»]. Venía a decir que los ideales conservadores eran malos, no por ser conservadores, sino por ser ideales. Cualquier ideal impedía al hombre juzgar correctamente en cada caso particular; cualquier generalización moral oprimía al individuo; la regla de oro era que no había regla de oro. La objeción que puede hacerse a todo esto es, sencillamente, que pretende liberar a los hombres, pero lo que logra es impedirles hacer lo único que los hombres desean hacer.

¿De qué sirve decir a la sociedad que la sociedad es libre para cualquier cosa menos para crear leyes? La libertad para dotarse de leyes es lo que constituye un pueblo libre. ¿Y de qué sirve decirle a un hombre (o a un filósofo) que es libre para todo menos para generalizar? La generalización es lo que le hace hombre. En resumen, cuando Shaw prohíbe al hombre tener ideales morales estrictos actúa como quien prohibiera al hombre tener hijos. La máxima «la regla de oro es que no hay regla de oro» puede, en realidad, responderse simplemente dándole la vuelta: que no haya regla de oro ya es, en sí mismo, una regla de oro. O, mejor, es mucho peor que una regla de oro. Es una regla de hierro: un grillete puesto ante el primer movimiento del hombre.

Pero la gran sensación causada por Shaw en los últimos años ha sido su repentino desarrollo de la religión del superhombre. Él, que en ese pasado olvidado, según todos los indicios, se burlaba de toda fe, ha descubierto un nuevo dios en el inimaginable futuro. Él, que había echado toda la culpa a los ideales, ha establecido el más imposible de ellos, el ideal de una nueva criatura. Pero lo cierto, con todo, es que quien conociera de verdad cómo funciona la mente de Shaw, y la admirara en consecuencia, ya podría haber adivinado todo esto hacía mucho tiempo.

Porque la verdad es que Shaw nunca ha visto las cosas tal como son. De haberlo hecho, se habría arrodillado ante ellas. Él siempre ha tenido un ideal secreto que ha eclipsado todas las cosas de este mundo. Se ha pasado toda la vida comparando en silencio la humanidad con algo que no era humano, con un monstruo de Marte, con el hombre sabio de los estoicos, con el

hombre económico de los fabianos, con Julio César, con Sigfrido, con el Superhombre. Pues bien, contar con ese criterio interno y despiadado puede ser algo muy bueno o muy malo, excelente o desgraciado, pero no es ver las cosas tal como son. No es ver las cosas como son pensar primero en un Briareo de cien manos, y después llamar manco a un hombre por tener sólo dos. No es ver las cosas como son empezar por una visión de Argos con sus cien ojos, y luego menospreciar a los humanos, que sólo tienen dos, como si sólo tuvieran uno. Y no es ver las cosas como son imaginar a un semidiós de infinita claridad mental, que quizás surja en los últimos días de la Tierra o quizás no, y luego considerar que todos los hombres son idiotas. Y eso es lo que Bernard Shaw ha hecho siempre, en mayor o menor medida. Cuando vemos a los hombres tal como son, no los criticamos, los adoramos; y con razón. Pues un monstruo de ojos impenetrables y pulgares milagrosos, con sueños raros en su cabeza, que siente una curiosa ternura ante un lugar o un recién nacido, es ciertamente motivo de asombro y respeto. Sólo la costumbre, bastante arbitraria y mojigata, de comparar con otra cosa nos permite sentirnos cómodos en su presencia. Un sentimiento de superioridad nos hace modernos y prácticos; los hechos descarnados nos harían hincarnos de rodillas, como presas de un temor religioso. Es el hecho de que todos y cada uno de los instantes de la vida consciente son un prodigio inimaginable. Es el hecho de que todos y cada uno de los rostros que vemos en la calle contienen la sorpresa inesperada e increíble de un cuento de hadas. Lo que impide al hombre darse cuenta de esto no es ninguna clase de clarividencia, ni tam-

poco la experiencia, sino simplemente el hábito pedante y fastidioso de comparar unas cosas con otras. Shaw, que tal vez sea el hombre más humano de todos desde el punto de vista práctico, resulta, en este sentido, inhumano. Incluso se ha visto infectado, hasta cierto punto, por la debilidad intelectual de su principal nuevo maestro, Nietzsche, por la rara idea de que cuanto mayor y más fuerte sea el hombre, más despreciará las demás cosas. Cuanto mayor y más fuerte es el hombre, más inclinado se siente a postrarse ante un bígaro. Que Shaw tuerza el gesto y mire con altivez el colosal panorama de imperios y civilizaciones no ha de convencernos necesariamente de que vea las cosas tal como son. A mí me convencería más de que las ve como son si lo encontrara mirándose los pies poseído de asombro religioso. «¿Qué son esos dos hermosos e industriosos seres –lo imagino preguntándose entre murmullos– que veo por todas partes y que me sirven sin yo saber por qué? ¿Qué maravillosa diosa madre me los ofreció, sacándolos de la tierra de los gnomos? ¿A qué dios de los confines, a qué bárbaro dios de las piernas, debo rendir tributo con fuego y vino, para que no salgan corriendo conmigo encima?»

La verdad es que toda apreciación auténtica se basa en cierto misterio, en cierta oscuridad, en cierta humildad. Quien dijo: «Bienaventurado el que no espera nada, pues no se verá decepcionado», pronunció una máxima equivocada. La verdadera es «Bienaventurado el que no espera nada, pues se verá gloriosamente sorprendido». El que no espera nada ve las rosas más rojas que los demás hombres, la hierba más verde, un sol más deslumbrante. Bienaventurado el que nada espera,

pues poseerá ciudades y montes; bienaventurado el manso, pues heredará la tierra. Hasta que no nos demos cuenta de que las cosas pueden no ser, no podremos darnos cuenta de lo que las cosas son. Hasta que no veamos el fondo de oscuridad no podremos admirar la luz como cosa única y creada. En cuanto vemos la oscuridad, toda la luz se ilumina, repentina, cegadora y divina. Hasta que no imaginamos la no entidad, subestimamos la victoria de Dios, y no podemos darnos cuenta de las victorias de Su guerra antigua. Que nada sepamos hasta que no conocemos la nada es uno de los millones de bromas de la verdad.

Y este es, lo expreso abiertamente, el único defecto en la grandeza de Shaw, la única objeción a su pretensión de ser un gran hombre: que es muy exigente. Es casi una excepción solitaria a la máxima esencial y generalizada según la cual las cosas pequeñas complacen a las grandes mentes. Y de esa ausencia de la más escandalosa de las cosas, la humildad, nace indirectamente su peculiar insistencia en el superhombre. Tras criticar a mucha gente durante muchos años por no ser progresistas, Shaw ha descubierto, con característica sensatez, que resulta muy dudoso que algún ser humano con dos piernas pueda ser progresista. Tras dudar si la humanidad puede combinarse con el progreso, la mayoría de la gente, menos exigente, habría optado por abandonar el progreso y sumarse a la humanidad. Pero Shaw no es de los que se conforma con facilidad, por lo que decide deshacerse de la humanidad con todas sus limitaciones e ir en pos del progreso por el progreso mismo. Si el hombre tal como lo conocemos no está a la altura de la filosofía del progreso, Bernard Shaw no

reclama una nueva filosofía, sino un nuevo hombre. Es algo así como si una enfermera se hubiera pasado varios años dando comida amarga a los recién nacidos y, al descubrirlo, en vez de dejar de dársela y exigir otro alimento, tirara a los recién nacidos por la ventana y exigiera otros nuevos. El señor Shaw no puede entender que lo que resulta valioso y admirable a nuestros ojos sea el hombre; ese hombre que bebe cerveza, que adopta credos, que lucha, que se equivoca, que es sensual y respetable. Y las cosas que se han fundado sobre esa criatura permanecen inmortales. En cambio, lo que se ha fundado sobre el superhombre ha muerto con todas las civilizaciones agonizantes que lo han alumbrado. Cuando Jesús, en un momento simbólico, establecía su gran sociedad, no escogió como piedra fundacional a Pablo ni a Juan, el místico, sino a un pedante, a un cobarde; en definitiva, a un hombre. Y sobre esa piedra edificó su Iglesia, y las puertas del Infierno no han podido con ella. Todos los imperios y los reinos han caído, a causa de su debilidad inherente y continua, pues los fundaron hombres fuertes, sobre otros hombres fuertes. Pero esa otra cosa, la Iglesia cristiana histórica, se fundó sobre un hombre débil, y por eso es indestructible. Pues no hay cadena que sea más fuerte que el más débil de sus eslabones.

V

H.G. Wells y los gigantes

Si observamos con bastante atención a un hipócrita, llegaremos a apreciar incluso su sinceridad. Debemos interesarnos en la parte más oscura y real del hombre, en la que no habitan los vicios que no muestra, sino las virtudes que no conoce. Cuanto más nos aproximemos a los problemas de la historia humana con esa caridad aguda y penetrante, menos espacio dejaremos a la pura hipocresía de cualquier clase. Los hipócritas no nos engañarán haciéndonos creer que son santos; pero tampoco nos engañarán haciéndonos creer que son hipócritas. Cada vez serán más los casos que se sumarán a nuestro ámbito de investigación, casos en los que en verdad no se trata en absoluto de hipocresía, casos en los que la gente es tan ingenua que parece absurda, y tan absurda que no parece ingenua.

Existe un caso sorprendente que ejemplifica esa acusación injusta de hipocresía. Siempre se ha reprochado a la religión de épocas pasadas su incoherencia y doble rasero, por combinar una profesión de humildad casi degradante con una lucha sin cuartel por alcanzar el éxito terrenal, que logró con considerable éxito. Se considera fraudulento que un hombre se empeñara tanto en que lo consideraran miserable pecador y, al mismo tiempo pretendiera que lo consideraran rey de Francia. Pero lo

cierto es que no hay más incoherencia consciente entre la humildad y la voracidad de un cristiano que entre la humildad y la voracidad de un amante. Lo cierto es que no hay nada por lo que el hombre esté dispuesto a hacer un esfuerzo tan hercúleo que por las cosas que sabe que no merecen la pena. No ha existido nunca un hombre enamorado que no se declarara dispuesto a consumar su deseo, por más que le tensaran los nervios hasta rompérselos. Como no ha existido nunca un hombre enamorado que no declarara que no debería consumarlo. El secreto del éxito práctico de la cristiandad radica en la humildad cristiana, por más imperfectamente que se practique. Pues al suprimir toda noción de mérito o pago, el alma se ve de pronto libre para emprender viajes increíbles. Si le preguntamos a un hombre cuerdo cuánto vale, su mente mengua instintiva e instantáneamente. Duda de si vale seis pies de tierra. Pero si le preguntamos qué es capaz de conquistar... puede conquistar las estrellas. Y así llegamos a eso que conocemos como «novela de caballerías», un producto enteramente cristiano. El hombre no puede merecer aventuras; no puede ganar a dragones e hipogrifos. La Europa medieval que instauró la humildad obtuvo a cambio la novela de caballerías; y la civilización que ha obtenido la novela de caballerías ha obtenido un mundo habitable. El grado de alejamiento entre ésta y el sentimiento pagano y estoico queda admirablemente expresado en una célebre cita. Addison pone en boca del gran estoico: «No corresponde a los mortales gobernar el éxito; pero nosotros haremos más, Sempronio, lo mereceremos».

Pero el espíritu del romance de la cristiandad, el espíritu que se halla en todo amante, que ha sembrado la

tierra de aventura europea, es casi el contrario a éste. «No corresponde a los mortales exigir el éxito. Pero nosotros haremos más, Sempronio; nosotros lo alcanzaremos.»

Y esa humildad alegre, ese considerarnos poca cosa y a la vez dispuestos a lograr un número infinito de triunfos inmerecidos, ese secreto es tan simple que todo el mundo ha supuesto que debía de tratarse de algo siniestro y misterioso. La humildad es una virtud tan práctica que el hombre cree que debe ser un vicio. La humildad triunfa tanto que la confunden con el orgullo. La confunden fácilmente con todo ello, pues por lo general se acompaña de un amor sencillo por el esplendor que se toma por vanidad. La humildad, preferentemente, se viste de escarlata y oro. Orgullo, en cambio, es lo que no deja que el oro y el escarlata impresionen, o complazcan demasiado. En resumen, el fracaso de esa virtud se encuentra, de hecho, en su éxito: resulta una inversión demasiado provechosa como para considerarla virtud. La humildad no sólo es demasiado buena para este mundo; resulta también demasiado práctica. He estado a punto de decir que es demasiado terrenal para este mundo.

El ejemplo que más se menciona en la actualidad es lo que se conoce como «la humildad del hombre de ciencia». Y sin duda se trata de un buen ejemplo, además de moderno. Nos resulta difícil en extremo creer que un hombre capaz de allanar montañas y dividir mares, de derrumbar templos y alargar los brazos hacia las estrellas, sea en realidad un señor viejo y tranquilo que sólo pide que le permitan mantener su inofensivo pasatiempo, que le permitan hacer caso de lo que le dic-

ta su maltrecho olfato. Cuando un hombre divide un grano de arena y el universo, como consecuencia de ello, se pone patas arriba, resulta difícil percatarse de que, para quien lo ha hecho, lo que es importante es la división de ese grano de arena, y el caos del universo una minucia. No es fácil comprender los sentimientos de un hombre que contempla un nuevo cielo y una nueva tierra a la luz de un subproducto. Pero fue sin duda gracias a esa inocencia casi fantasmagórica del intelecto como los grandes hombres del gran periodo científico, que ahora parece estar terminando, adquirieron su enorme poder y sus triunfos. Si derrumbaban los cielos como castillos de naipes, su excusa no era siquiera que lo habían hecho por principio; su irrebatible pretexto era que lo habían hecho sin querer. Siempre que existiera en ellos el menor atisbo de orgullo por lo que habían hecho, había una base desde la que atacarlos; pero mientras se mostraran del todo humildes, salían victoriosos. Ante un Huxley podía haber alguna respuesta; pero ante Darwin no existía respuesta posible. Era su inconsciencia lo que lo hacía convincente; casi podría decirse que era su desinterés. Esa mente infantil y prosaica está empezando a escasear en el mundo de la ciencia. Los hombres de ciencia empiezan a darse importancia; empiezan a sentirse orgullosos de su humildad. Empiezan a mostrarse estéticos, como el resto del mundo, a escribir «Verdad» con inicial mayúscula, a hablar de los credos que creen haber destruido, de los descubrimientos que hicieron sus predecesores. Como los ingleses modernos, empiezan a mostrarse blandos respecto de su propia dureza. Se vuelven conscientes de su propia fuerza, es decir, se debilitan. Pero en estas décadas rabiosamente moder-

nas ha surgido un hombre puramente moderno que nos trae hasta nuestro mundo la transparente simplicidad personal del viejo mundo de la ciencia. Contamos con un hombre de genio que es un artista pero que fue hombre de ciencia, y que parece estar marcado, más allá de cualquier otra consideración, por esa gran humildad científica. Me refiero a H.G. Wells. Y, en su caso, así como en los que ya se han comentado, han de hacerse grandes esfuerzos previos para convencer a las personas corrientes de que esa virtud es atribuible a un hombre como él. Wells inició su obra literaria con visiones violentas, visiones de los últimos estertores de este planeta; ¿puede ser humilde un hombre que inicia su carrera entre visiones violentas? Después siguió escribiendo relatos cada vez más duros en los que los hombres se convertían en bestias y los ángeles caían abatidos por disparos, como pájaros. ¿Puede ser humilde alguien que dispara a los ángeles y convierte a los seres humanos en bestias? Desde entonces, su atrevimiento ha superado el de esas blasfemias anteriores: ha profetizado el futuro político de todos los hombres, y lo ha hecho con agresiva autoridad y con brillante profusión de detalles. ¿Puede considerarse humilde el profeta del futuro de todos los hombres? Dadas las condiciones del pensamiento actual en lo concerniente a conceptos como el orgullo y la humildad, resultará sin duda difícil responder cómo puede ser humilde alguien que hace cosas tan grandes y tan atrevidas. Pues la única respuesta es la que di al principio de este capítulo: es el hombre humilde el que hace grandes cosas. Es el hombre humilde el que hace cosas atrevidas. Es al hombre humilde a quien se le conceden las visiones más sensacionales. Y

ello es así por tres razones obvias; en primer lugar, porque abre los ojos más que cualquier otro hombre para verlas. En segundo lugar, porque se siente más impresionado y feliz cuando llegan; y en tercer lugar, porque las registra con mayor exactitud y sinceridad, las adultera menos con su yo cotidiano, sometido a más prejuicios y a un mayor engreimiento. Las aventuras las viven quienes menos las esperan; en ese sentido, las aventuras las viven los menos aventureros.

Sin embargo, esa asombrosa humildad mental de H.G. Wells puede ser, como sucede con muchas otras cosas que resultan vitales y vívidas, difícil de ilustrar con ejemplos, aunque si a mí me pidiesen que pusiera uno, no me costaría decidir por cuál empezaría. Lo más interesante de H.G. Wells es que es el único entre sus muchos contemporáneos brillantes que no ha dejado de crecer. Si uno se quedara despierto por la noche y escuchara con atención, lo oiría crecer. La manifestación más evidente de ese crecimiento suyo es sin duda su cambio gradual de opiniones. No se trata de un salto mortal de una posición a otra, como en el caso de George Moore. Es más bien un avance continuo por un camino sólido, en una dirección definible. Pero la mayor prueba de que no es voluble ni vanidoso es que, en general, su avance se ha producido desde unas opiniones más sorprendentes hasta otras más anodinas. En cierto sentido, se ha tratado de un avance desde unas opiniones nada convencionales hasta otras que sí lo son. Ese dato prueba la honestidad de Wells y demuestra que no se trata de un impostor. Wells defendió, en un tiempo, que la clase alta y la baja llegarían a diferenciarse tanto en el futuro que una se comería a la otra. Sin duda, nin-

gún charlatán de la paradoja que hubiera hallado argumentos para defender una opinión tan asombrosa renunciaría nunca a ella, a no ser que se le ocurriera otra más asombrosa aún. Pero Wells sí lo ha hecho, y para adoptar la intachable creencia de que las dos clases acabarán subordinándose o asimilándose en una especie de clase media científica, la clase de los ingenieros. Ha abandonado su teoría sensacional con la misma seriedad honorable, con la misma simplicidad con que la adoptó. Entonces creía que era cierta, lo mismo que ahora cree que no lo es. Ha llegado a la conclusión más terrible a la que puede llegar un hombre de letras, la conclusión de que la noción corriente es la correcta. Es sólo la mayor de las valentías la que le permite subirse sobre una torre, ante diez mil hombres, y gritarles que dos y dos son cuatro.

H.G. Wells se halla en la actualidad progresando de manera feliz y emocionada hacia el conservadurismo. Cada vez es más consciente de que las convenciones, aunque silenciosas, siguen vivas. Un ejemplo tan bueno como cualquier otro para ilustrar esa humildad y esa sensatez suyas puede encontrarse en su cambio de opinión sobre el tema de la ciencia y el matrimonio. Según creo, antes él defendía una opinión que todavía sostienen algunos sociólogos, según la cual los seres humanos pueden aparearse y criar a la manera de los perros y los caballos. Y ahora ya no la defiende. Y no sólo ya no la defiende, sino que, en su obra *Mankind in the Making* [«La humanidad en construcción»], ha escrito al respecto con un sentido del humor tan atroz que me resulta difícil creer que todavía alguien la defienda. Cierto es que su principal objeción a la propuesta es que re-

sulta físicamente imposible, lo que a mí me parece un argumento muy débil y casi prescindible comparado con otros. La única objeción al matrimonio científico digna de atención es, sencillamente, que semejante cosa sólo podría imponerse a los esclavos y a los cobardes. Yo no sé si los defensores del matrimonio científico tienen razón (como dicen ellos) o se equivocan (como afirma Wells) al defender que la supervisión médica produciría individuos sanos y fuertes. De lo que no me cabe duda es de que, si así fuera, el primer acto de esos hombres sanos y fuertes sería acabar con la supervisión médica.

El error de toda esa charlatanería médica radica en relacionar la idea de la salud con la idea de la atención. ¿Qué tiene que ver la salud con la atención? La salud tiene que ver con la desatención, con el descuido. En casos anormales y especiales es necesario tener cuidado. Cuando nos sentimos particularmente enfermos tal vez sea necesario extremar los cuidados para volver a sentirnos sanos. Pero incluso en esos casos, si intentamos recuperar la salud es para poder volver a despreocuparnos. Si somos médicos, hablamos con hombres excepcionalmente enfermos, y es a ellos a quien debemos recomendar que extremen las atenciones. Pero si somos sociólogos nos dirigimos a hombres normales, a la humanidad. Y a la humanidad hay que decirle que sea la despreocupación misma. Pues todas las funciones fundamentales del hombre sano deben realizarse claramente con placer y para el placer; no deben realizarse, claramente, con precaución ni para la precaución. El hombre debe comer porque tiene un buen apetito que saciar, y no, claro está, porque tenga un cuerpo que ali-

mentar. El hombre no debe ejercitarse porque esté gordo, sino porque le encanta la esgrima, o los caballos, o las montañas altas, y le encantan porque sí. Y el hombre debe casarse porque se ha enamorado, y no, claro está, porque al mundo le haga falta poblarse. El alimento que ingiera renovará sus tejidos siempre y cuando él no piense en sus tejidos. El ejercicio lo mantendrá en forma siempre y cuando él piense en otras cosas. Y tal vez el matrimonio dé el fruto de una generación sana, siempre y cuando se haya originado en su excitación natural y generosa. La primera ley de la salud es que nuestras necesidades no deben ser consideradas necesidades, sino lujos. Tengamos, pues, cuidado con las cosas pequeñas, como los rasguños o las enfermedades leves, o con cualquier cosa que pueda manejarse con cuidado; pero, en nombre de la cordura, despreocupémonos de las cosas importantes, como el matrimonio, pues si no lo hacemos así, la fuente de nuestra propia vida se estropeará.

Con todo, Wells no se libra lo bastante del reduccionista enfoque científico como para ver que hay cosas que no deben ser científicas. Todavía sigue algo afectado por la gran falacia científica; me refiero al hábito de empezar no por el alma humana, que es lo primero de lo que el hombre aprende algo, sino por algo como el protoplasma, que es lo último de lo que tiene conocimiento. El defecto de ese hombre dotado de un espléndido equipo mental consiste en que no deja espacio para la materia de que está hecho el hombre. En su nueva utopía dice, por ejemplo, que un punto básico de la utopía será no creer en el pecado original. De haber empezado por el alma humana –es decir, de haber empe-

zado por sí mismo–, habría descubierto que el pecado original es casi lo primero en lo que hay que creer. Habría descubierto, por decirlo en pocas palabras, que la posibilidad permanente del egoísmo surge del hecho mismo del yo, y no de cualquier accidente de la educación o el maltrato. Y el punto débil de toda utopía es ése, que toma las mayores dificultades del hombre y las considera superadas, para pasar después a relatar con detalle cómo superar las más pequeñas. Primero presupone que ningún hombre querrá tener más que su parte, y después demuestra gran ingenio para exponer si esa parte que sí le corresponde le llegará en coche o en globo aerostático. Y un ejemplo más claro de la indiferencia de Wells respecto de la psicología humana se halla en su cosmopolitismo, en la abolición, en su Utopía, de todas las fronteras nacionales. Dice, con su característica inocencia, que Utopía debe ser un Estado mundial, pues de otro modo la gente podría guerrear en ella. No parece ocurrírsele que, para muchos de nosotros, si hubiera un solo Estado mundial, seguiríamos guerreando hasta el fin de los tiempos. Pues si admitimos que debe existir variedad en las artes y en las opiniones, ¿qué sentido tiene que no haya variedad en los gobiernos? En realidad, se trata de algo muy simple. A menos que pretendamos impedir deliberadamente que una cosa sea buena, no podremos impedir que merezca la pena luchar por ella. Es imposible impedir un posible conflicto de civilizaciones, porque es imposible impedir un posible conflicto de ideales. Si nuestra moderna contienda entre naciones hubiera cesado, sólo quedaría una contienda entre Utopías. Pues lo más elevado no sólo tiende a la unión; lo más elevado también tiende a

la diferenciación. Con frecuencia se logra que los hombres luchen para conseguir la unión; pero nunca puede impedírseles que luchen para lograr la diferenciación. Esta variedad en lo más elevado se expresa en el patriotismo exacerbado, el nacionalismo exacerbado de la gran civilización europea. Y también, indirectamente, en la doctrina de la Trinidad.

Pero creo que el principal defecto de la filosofía de Wells es algo más profundo, que él expresa de manera muy entretenida en el capítulo introductorio de su nueva utopía. En cierto sentido, su filosofía equivale a una negación de la posibilidad de la filosofía misma. Al menos, sostiene que no existen ideas seguras y fiables ante las que podamos sentir una satisfacción mental plena. Resultará sin duda más claro y más divertido citar las palabras del propio Wells: «Nada dura, nada es preciso y cierto (excepto la mente de un pedante...) ¡El ser! No hay ser, sino un llegar a ser universal de individualidades, y Platón dio la espalda a la verdad cuando se volvió hacia su museo de ideas específicas». Otra de las afirmaciones de Wells es la siguiente: «No hay nada perdurable en lo que sabemos. Pasamos de unas luces más débiles a otras más potentes, y cuanto más potentes son, más rasgan nuestros cimientos hasta entonces opacos, y revelan las nuevas y distintas opacidades que hay debajo».

Pues bien, cuando Wells afirma este tipo de cosas, yo digo con todo respeto que no observa una distinción mental evidente. No puede ser cierto que no exista nada permanente en lo que sabemos. Pues si no lo hubiera, no lo sabríamos, y no podríamos llamarlo conocimiento. Nuestro estado mental puede ser muy distin-

to al de otra persona que viviera hace miles de años. Pero no enteramente distinto, pues en caso contrario nosotros no seríamos conscientes de la diferencia. Wells ha de percatarse, sin duda, de la primera y más simple de las paradojas que habita junto a los manantiales de la verdad. No pude dejar de ver que el hecho de que dos cosas sean distintas implica que sean similares. La tortuga y la liebre difieren en su rapidez, pero deben coincidir en el atributo del movimiento. La más rápida de las liebres no será nunca más rápida que un triángulo isósceles o la idea del color rosado. Cuando decimos que la liebre se mueve más deprisa, estamos diciendo que la tortuga se mueve. Y cuando decimos que algo se mueve, estamos diciendo, sin necesidad de más palabras, que hay cosas que no se mueven. E incluso en el acto de afirmar que las cosas cambian, decimos que hay cosas que son inmutables.

Pero sin duda el mejor ejemplo de la falacia de Wells se encuentra, precisamente, en el que él mismo escoge. Es cierto que vemos una luz leve que, comparada con algo más oscuro, es luz, pero que, comparada con otra luz más potente, es oscuridad. Pero la cualidad de la luz permanece igual, pues de no ser así no podríamos decir que es más potente, ni reconocerla como tal. Si el carácter de la luz no estuviera fijado en la mente, podríamos, del mismo modo, llamar luz más potente a una sombra más densa, o viceversa. Si, aunque fuera un instante, el carácter de la luz quedara sin fijar; si, aunque sólo fuera durante una fracción de segundo, se volviera dudoso; si, por ejemplo, en nuestra idea de luz se introdujera a hurtadillas una vaga idea de azul, entonces, en ese instante, dudaríamos de si la nueva luz tiene más o

menos luz. Por decirlo en pocas palabras, el progreso puede ser tan variable como una nube, pero la dirección ha de ser tan recta como una carretera francesa. El norte y el sur son términos relativos, en el sentido de que yo me encuentro al norte de Bournemouth y al sur de Spitzberg. Pero si existe alguna duda respecto de la posición del Polo Norte, existirá, en el mismo grado, duda respecto de si yo me encuentro al sur de Spitzberg o no. La idea absoluta de la luz puede ser inalcanzable en la práctica. Tal vez nosotros no podamos conseguir la luz pura. Tal vez no lleguemos nunca al Polo Norte. Pero que el Polo Norte sea inalcanzable no implica necesariamente que sea indefinible. Y es sólo porque el Polo Norte no es indefinible por lo que podemos trazar un mapa fiable de Brighton y de Worthing.

En otras palabras, Platón se puso de cara a la verdad y dio la espalda a Wells cuando se volvió hacia su museo de ideas específicas. Es precisamente en ello en lo que Platón demuestra su buen juicio. No es verdad que todo cambie; las cosas que cambian son todas las cosas manifiestas y materiales. Hay algo que no cambia, y es precisamente la cualidad abstracta, la idea invisible. Wells afirma, con razón, que algo que hemos visto como oscuro en un caso, podemos verlo en otro como claro. Pero lo que es común a los dos incidentes es la mera idea de la luz, que nosotros no hemos visto en absoluto. Wells puede crecer y crecer durante eones, hasta que su cabeza llegue más alto que la estrella más lejana. Me lo imagino escribiendo una buena novela sobre ello. En ese caso, primero vería los árboles como cosas altas, y después como cosas bajas. Primero vería las nubes altas, y después bajas. Pero, a través de las

eras, en su soledad estelar, permanecería en él la idea de altura. En el desolado espacio tendría por compañía y consuelo la concepción definida de que estaba creciendo y no (pongamos por caso) engordando.

Y ahora se me ocurre que H.G. Wells ha escrito en realidad una deliciosa novela de caballerías sobre hombres que crecen tanto como árboles; y que, también en este caso, me parece que ha resultado víctima de su vago relativismo. *El alimento de los dioses* es en esencia, como la obra de Bernard Shaw, un estudio sobre la idea del superhombre. Y creo que, a pesar de su velo de alegoría con mucho de pantomima, se halla expuesta al mismo ataque intelectual. No puede esperarse que tengamos el menor respeto por una gran criatura si ésta no se adapta en modo alguno a nuestros criterios. Pues a menos que supere nuestro criterio de grandeza, no podremos siquiera llamarla «grande». Nietzsche resumió todo lo que resulta interesante en la idea del superhombre cuando dijo: «El hombre es algo que debe ser superado». Pero la idea misma de superación implica un criterio que es común a nosotros y a la cosa que nos supera. Si el superhombre es más hombre que los hombres, sin duda éstos acabarán por deificarlo, incluso si antes lo matan. Pero si, sencillamente, es más superhombre, entonces tal vez se muestren indiferentes a él, lo mismo que si se hallaran frente a otra monstruosidad parecida. El superhombre debe someterse a nuestro examen incluso si ha de someternos. La mera fuerza y el tamaño pueden ser criterios, pero por sí mismos no bastan para hacer creer a los hombres que otros son superiores. Los gigantes, como los de los sabios cuentos infantiles, si no son buenos, son alimañas.

El alimento de los dioses es el cuento de *El sastrecillo valiente* contado desde el punto de vista del gigante. Creo que se trata de algo que no se había hecho antes en literatura; pero tengo pocas dudas de que su sustancia psicológica existía ya. Tengo pocas dudas de que el gigante al que el sastrecillo capturó se veía como superhombre. Es muy probable que considerara al sastrecillo como persona estrecha de miras, provinciana, que quería frustrar un gran avance de la vida. Si (como solía ser el caso) tenía dos cabezas, señalaría la máxima elemental que afirma que dos son mejor que una. Se extendería en la sutil modernidad de semejante dotación, que permitiría al gigante ver un objeto desde dos puntos de vista, o rectificar con rapidez. Pero el sastrecillo valiente era el campeón de los criterios humanos perdurables, del principio que defiende que los hombres deben tener sólo una cabeza, y sólo una conciencia, sólo un corazón, sólo dos ojos. Al sastrecillo no le impresionaba la cuestión de si aquel gigante era particularmente gigantesco. Lo único que quería saber era si era un gigante bueno, es decir, un gigante que era bueno para nosotros. ¿Cuáles eran sus opiniones sobre religión? ¿Le gustaban los niños? ¿O le gustaban sólo en el sentido más oscuro y siniestro del término? Recurriendo a una expresión que se usa para referirse a la cordura emocional: ¿tenía el corazón en su sitio? El sastrecillo tuvo que ponerlo a prueba para saberlo. La antigua historia de *El sastrecillo valiente* es en realidad la historia completa del hombre; si se hubiera comprendido, no harían falta ni Biblias ni Historias. Pero el mundo moderno en concreto no parece entenderlo en absoluto. El mundo moderno, como Wells, está de parte de los gigantes; es el

lugar más seguro, y por tanto el más mezquino y el más prosaico. El mundo moderno, cuando ensalza a sus pequeños césares, se refiere a la necesidad de ser fuertes y valientes. Pero no parece comprender la eterna paradoja que implica la conjunción de estas ideas. El fuerte no puede ser valiente. Sólo el débil puede serlo. Y aun así, en la práctica, sólo de quienes pueden ser valientes puede esperarse que, en tiempos de crisis, sean fuertes. El único modo en que un gigante podría entrenarse contra el sastrecillo sería luchando contra otros gigantes diez veces más fuertes que él. Es decir, dejando de ser gigante y convirtiéndose en sastrecillo. Así, ese ponerse de parte de los pequeños, de los derrotados, que con frecuencia han reprochado liberales y nacionalistas, no es en absoluto un inútil sentimentalismo, como creen Wells y sus amigos. Es la primera ley de la valentía práctica. Hallarse en el campo más débil es hallarse en la más poderosa de las escuelas. Tampoco imagino nada que hiciera más bien a la humanidad que el advenimiento de una raza de superhombres que lucharan como dragones. Si el superhombre es mejor que nosotros, no debemos luchar contra él, por supuesto. Pero en ese caso, ¿por qué no llamarlo santo? Sin embargo, si simplemente es más fuerte (ya sea física, mental o moralmente más fuerte, eso no importa), entonces deberíamos valorar en nosotros la fuerza con la que contamos. Que seamos más débiles que él no significa que debamos volvernos más débiles que nosotros mismos. Si no somos lo bastante altos como para llegar a las rodillas del gigante, no tenemos por qué volvernos más bajos hincándonos sobre las nuestras. Y eso es, en el fondo, lo que significa toda esa veneración moderna

por el héroe, esa celebración del hombre fuerte, el césar, el superhombre. Para que él pueda ser algo más que un hombre, nosotros debemos ser algo menos.

Sin duda, existe un culto al héroe mejor y más antiguo. Pero el viejo héroe era un ser que, como Aquiles, resultaba más humano que la humanidad misma. El superhombre de Nietzsche resulta frío y hosco. Aquiles adora tan locamente a su amigo que pasa por la espada a ejércitos en la agonía de su luto. El césar triste de Shaw dice, en su desolado orgullo: «El que nunca ha albergado esperanzas no se sume en la desesperación». El hombre-dios de los antiguos le responde desde su lúgubre colina: «¿Ha existido alguna vez pena como mi pena?». El hombre fuerte no es aquel que siente menos que los demás hombres; es un hombre tan fuerte que siente más. Y cuando Nietzsche dice: «Te doy un nuevo mandamiento: sé duro», lo que está diciendo en realidad es: «Te doy un nuevo mandamiento: sé muerto». La sensibilidad es la definición de la vida.

Recurro una última vez a *El sastrecillo valiente*. Si he abordado este tema de Wells y los gigantes no es porque se tratara de algo que ocupara un lugar muy destacado en su mente. Sé que el superhombre no destaca tanto en su cosmos como en el de Bernard Shaw. He abordado el tema precisamente por lo contrario: porque esta herejía de inmoral culto al héroe se ha apoderado de él ligeramente y tal vez todavía pueda impedirse que pervierta del todo a uno de los mejores pensadores de la actualidad. En *The New Utopia* «La nueva Utopía», Wells alude elogiosamente en más de una ocasión a W.E. Henley. Ese hombre listo y desgraciado sentía admiración por una violencia vaga, y siempre re-

gresaba a los viejos cuentos rudos, a las viejas baladas rudas, a las literaturas fuertes y primitivas, para hallar el elogio de la fuerza y la justificación de la tiranía. Pero no la encontraba. No está ahí. La literatura primitiva se halla en el cuento de *El sastrecillo valiente*. La vieja literatura de la fuerza es un elogio del débil. Los viejos y rudos cuentos son tan sensibles con las minorías como el más idealista de los políticos modernos. Las viejas y rudas baladas muestran tanta comprensión hacia el débil como la Sociedad Protectora de Aborígenes. Cuando los hombres eran duros y curtidos, cuando vivían entre golpes duros y duras leyes, cuando sabían lo que era luchar, sólo tenían dos clases de canciones. Las primeras celebraban que los débiles hubieran derrotado a los fuertes; las segundas lamentaban que los fuertes hubieran derrotado a los débiles. Pues ese desafío al statu quo, ese constante empeño por alterar el equilibrio existente, ese desafío prematuro a los poderosos, es la naturaleza toda y el secreto más íntimo de la aventura psicológica que llamamos hombre. Su fuerza se basa en desdeñar la fuerza. La esperanza vana no es sólo una esperanza real, es la única esperanza real de la humanidad. En las baladas más descarnadas de los bosques, los hombres más admirados son los que desafían, no sólo al rey, sino, y más acertadamente, al héroe; el momento en que Robin Hood se convierte en una especie de superhombre, ese momento en que el cronista caballeresco nos muestra a Robin abatido por un pobre vagabundo al que creía que podría vencer sin más. Y el cronista nos muestra a Robin recibiendo el golpe con gesto admirado. Esta magnanimidad no es producto del humanitarismo moderno. No es producto de nada que tenga

que ver con la paz. Esta magnanimidad es, simplemente, una de las artes perdidas de la guerra. Los partidarios de Henley reclaman una Inglaterra curtida y belicosa, y regresan a las viejas y fieras historias de los ingleses curtidos y belicosos. Y lo que encuentran escrito en esa vieja literatura, por todas partes, es «la política de Majuba».

VI

La Navidad y los estetas

La Tierra es redonda, tanto que las escuelas del optimismo y el pesimismo llevan toda la vida discutiendo si está al derecho o al revés. La dificultad no surge tanto del mero hecho de que el bien y el mal se hallen repartidos en proporciones prácticamente equivalentes; surge, principalmente, del hecho de que los hombres siempre disienten respecto de cuáles son las partes buenas y cuáles las partes malas. De ahí las dificultades que asaltan a las «religiones no confesionales». Dicen incorporar lo que es hermoso de todos los credos, pero parecen recoger todo lo que éstos tienen de aburrido. Todos los colores mezclados es un ámbito puro deberían dar como resultado el blanco. Pero cuando se mezclan en la paleta de cualquier pintor, el producto que se obtiene es una especie de barro. Algo muy similar sucede con las nuevas religiones. Semejante mezcla suele resultar en algo mucho peor que cada uno de los credos que los integran tomados por separado, incluido el credo de los ladrones. El error nace de la dificultad de detectar, en cualquier religión, cuál es la parte buena y cuál es la mala. Y esa dificultad se convierte en una carga pesada para aquellos que tienen la desgracia de pensar, respecto de una u otra religión, que las partes normalmente consideradas buenas son malas, y que las partes consideradas malas son buenas.

Resulta trágico admirar, y admirar sinceramente a un grupo humano, pero aún más hacerlo en un negativo fotográfico. Es difícil felicitarse por que los blancos sean negros y los negros sean blancos. Y eso es lo que con frecuencia nos sucede en relación con las religiones humanas. Tomemos a modo de ejemplo dos instituciones que son testigo de la pujanza religiosa del siglo XIX. El Ejército de Salvación y la filosofía de Auguste Comte.

El veredicto habitual que las personas educadas emiten sobre el Ejército de Salvación puede expresarse con estas palabras: «No me cabe duda de que hacen mucho el bien, pero lo hacen con un estilo vulgar y profano; sus fines son excelentes, pero se equivocan en sus medios». A mí, por desgracia, me parece que es justo lo contrario. Desconozco si los fines del Ejército de Salvación son excelentes, pero estoy bastante seguro de lo admirable de sus medios. Sus medios son los mismos que utilizan las religiones intensas y sinceras; son populares, como lo son todas las religiones; militares, como todas las religiones; públicos y sensacionalistas, como todas las religiones. No son más reverentes que los católicos romanos, pues la reverencia, en la acepción triste y delicada del término, es algo que sólo les es posible a los infieles. Ese hermoso ocaso se encuentra en Eurípides, en Renan, en Matthew Arnold; pero no se encuentra en hombres creyentes; en ellos se encuentra sólo risa y guerra. Un hombre no puede mostrar esa clase de reverencia a una verdad maciza como el mármol; sólo puede mostrarse reverente ante una hermosa mentira. Y el Ejército de Salvación, por más que su voz haya surgido en un entorno malo y con una forma desagradable, representa en realidad la vieja voz de la alegre y airada fe,

enfervorizada como las turbas de Dionisos, salvaje como las gárgolas del catolicismo, que no debe confundirse con una filosofía. El profesor Huxley, en una de sus brillantes frases, llamó al Ejército de Salvación «cristianismo coribante». Huxley fue el último y más noble de esos estoicos que nunca han comprendido la Cruz. Si hubiera comprendido qué es el cristianismo, habría sabido que no ha existido nunca, y nunca existirá, un cristianismo que no fuera coribántico.

Y está además esa diferencia entre medios y fines. Juzgar los fines de algo como el Ejército de Salvación es muy difícil, pero juzgar sus rituales y su ambiente resulta muy fácil. Tal vez nadie, salvo un sociólogo, sea capaz de ver si el plan de vivienda del general Booth es correcto. Pero cualquier persona sana es capaz de ver que hacer sonar unos platillos de latón tiene que ser bueno. Una página llena de cálculos estadísticos, un plano de viviendas piloto, cualquier cosa que sea racional, es siempre difícil de entender para la mente seglar. Pero lo irracional lo entiende todo el mundo. Por eso la religión apareció tan pronto en el mundo y se propagó tanto, mientras que la ciencia apareció tarde y no se ha propagado en absoluto. La historia certifica unánimemente que sólo el misticismo tiene alguna posibilidad de ser comprendido por la gente. El sentido común debe ser guardado en secreto esotérico, en el oscuro templo de la cultura. Y así, mientras que la filantropía de los salvacionistas y su sinceridad pueden ser objeto de discusión razonable para los doctores, no pueden dudarse de la sinceridad de sus bandas de música, pues las bandas de música son puramente espirituales, y sólo buscan acelerar la vida interior. El objeto de la filantropía es hacer

el bien; el objeto de la religión es ser bueno, aunque sea sólo por un momento, en medio del estruendo de los metales de esas bandas.

La misma antítesis se da en otra religión moderna. Me refiero a la religión de Comte, conocida comúnmente como positivismo, o culto a la humanidad. Hombres como Frederic Harrison, el brillante y caballeresco filósofo que a pesar de ello, con su mera personalidad, representa ese credo, nos diría que él nos ofrece la filosofía de Comte, pero no las propuestas fantásticas de éste sobre pontífices y ceremoniales, el nuevo calendario, las nuevas fiestas de guardar, el nuevo santoral. No quiere decir que debamos vestirnos como sacerdotes de la humanidad, o que lancemos fuegos artificiales en el aniversario de Milton. Para el serio comtiano británico, según propia confesión, todo eso le parece un poco absurdo. Y a mí me parece la única parte sensata del comtismo. En tanto que filosofía, no resulta satisfactoria. Sin duda es imposible adorar a la humanidad, del mismo modo que resulta imposible adorar el Savile Club; ambas son instituciones extraordinarias a las que puede darse el caso de que pertenezcamos. Pero nos damos perfecta cuenta de que el Savile Club no creó las estrellas ni llena el universo. Y no es nada sensato atacar la doctrina de la Trinidad y considerarla parte de un misticismo desconcertante, y acto seguido pedir a los hombres que adoren a un ser que es noventa millones de personas en un solo Dios, sin confundir las personas ni dividir la sustancia.

Pero si la sabiduría de Comte era insuficiente, la locura de Comte era sabia. En una era de modernidad polvorienta, cuando se consideraba que la belleza era algo

bárbaro y la fealdad algo sensato, sólo él vio que los hombres deben conservar siempre lo sagrado de la mistificación. Vio que mientras las bestias cuentan siempre con las cosas útiles, lo verdaderamente humano está en las inútiles. Entendió la falsedad de esa idea casi universal de la actualidad según la cual los ritos y las formas son algo artificial, añadido y corrupto. El ritual es, en verdad, mucho más antiguo que el pensamiento; es mucho más simple y más desbocado que el pensamiento. Un sentimiento que toca la naturaleza de las cosas no sólo hace sentir al hombre que hay ciertas cosas que decir; le hace sentir que hay ciertas cosas que hacer. Las más adecuadas de ellas son bailar, construir templos y gritar en voz muy alta; las menos, llevar claveles verdes y quemar vivos a otros filósofos. Pero en todas partes, la danza religiosa precedió al himno religioso, y el hombre, antes de hablar, ya era ritualista. Si el comtismo se hubiera propagado, el mundo se habría convertido no gracias a la filosofía de Comte, sino al calendario de Comte. Al desechar lo que consideran una debilidad de su maestro, los positivistas británicos han acabado con la fuerza de su religión. Un hombre con fe no sólo ha de mostrarse dispuesto a ser mártir, sino también a ser necio. Es absurdo afirmar que alguien está dispuesto a trabajar y a morir por sus convicciones si no está ni siquiera dispuesto a llevar una guirnalda en la cabeza por ellas. Yo, sin ir más lejos, estoy seguro de que no leería todas las obras de Comte por nada del mundo. Pero no me cuesta imaginarme a mí mismo encendiendo una hoguera el Día de Darwin con el mayor de los entusiasmos.

Ese espléndido esfuerzo fracasó, y nada parecido ha tenido éxito. No ha existido ninguna festividad racio-

nalista, ningún éxtasis racionalista. Los hombres siguen vistiendo de luto por la muerte de Dios. Cuando el cristianismo fue duramente bombardeado en el siglo pasado, en ningún otro aspecto recibió más persistentes y brillantes ataques que en el de su supuesta enemistad con la alegría humana. Shelley, Swinburne y todas sus huestes han pisoteado el suelo una y otra vez, pero no lo han modificado. No han establecido un solo trofeo nuevo, una sola insignia para la alegría del mundo. No han dado un nuevo nombre ni han propiciado una nueva ocasión para el regocijo. El señor Swinburne no cuelga un calcetín la víspera del cumpleaños de Victor Hugo. William Archer no va de puerta en puerta, entre casas cubiertas de nieve, cantando villancicos que describen la infancia de Ibsen. En el ciclo de nuestro año racional y lúgubre perdura una fiesta que es recuerdo de aquellas antiguas alegrías que cubrían toda la Tierra. La Navidad sigue recordándonos aquellos tiempos, ya fueran paganos o cristianos, en que una mayoría no se dedicaba a escribir la poesía, sino a representarla.

Resulta difícil entender en principio por qué algo tan humano como es el ocio y la diversión debe tener siempre un origen religioso. Racionalmente, no existe ninguna razón por la que no podamos cantar e intercambiar regalos en honor a cualquier cosa: el nacimiento de Miguel Ángel, la inauguración de la estación de Euston. Pero las cosas no funcionan así. De hecho, las personas sólo se vuelven avariciosas y materialistas con lo espiritual. Si suprimimos el credo niceno y cosas similares, estaremos haciendo un flaco favor a los vendedores de salchichas. Si suprimimos la extraña belleza de los santos, lo que nos queda es una fealdad mucho más

extraña, la de Wandsworth. Si suprimimos lo sobrenatural, lo que nos queda es lo antinatural.

Y ahora debo abordar un asunto muy triste. En el mundo moderno existe una clase admirable de personas que protestan sinceramente en nombre de aquella *antiqua pulchritudo* de la que hablaba san Agustín, que añoran las antiguas celebraciones y formalidades de la infancia del mundo. William Morris y sus seguidores han demostrado que la Edad de las Tinieblas era mucho mas radiante que la Edad de Manchester. W.B. Yeats enmarca sus pasos en las danzas prehistóricas, pero nadie suma su voz a coros olvidados que sólo él es capaz de oír. George Moore recoge todos los fragmentos de paganismo irlandés que el descuido de la Iglesia católica –o tal vez su sabiduría– ha permitido preservar. Hay numerosas personas con lentes y ropas verdes que rezan pidiendo el regreso del tronco de las cintas de colores o los Juegos Olímpicos. Pero se da en esas gentes un algo alarmante y perturbador que indica que tal vez no respetan la Navidad. Es doloroso contemplar bajo esa luz la naturaleza humana, pero parece posible que George Moore no agite su cuchara y grite cuando se flambea el *pudding*. Es incluso posible que W.B. Yeats nunca participe en el juego de tirar del caramelo para llevárselo. Si eso es así, ¿cuál es el sentido de todos sus sueños de tradiciones festivas? Aquí tenemos una tradición festiva sólida y antigua que sigue congregando a multitudes en la calle, y ellos la consideran vulgar. Si ese es el caso, que tengan por seguro lo siguiente: que ellos son esa clase de gente que, en la era de las danzas de las cintas alrededor de un tronco, las considerarían vulgares; que, en la época de los Juegos Olímpicos, habrían

considerado vulgares los Juegos Olímpicos. Y sin duda lo eran. Que nadie se engañe: si por vulgaridad entendemos lenguaje descarnado, comportamiento bullanguero, chismorreo, payasadas y mucho alcohol, la vulgaridad ha estado siempre donde había alegría, donde había fe en los dioses. Allí donde hay creencia habrá hilaridad, y donde hay hilaridad habrá ciertos peligros. Y así como el credo y la mitología producen esta vida burda y vigorosa, esa vida burda y vigorosa, a su vez, siempre producirá credo y mitología. Si alguna vez logramos devolver a los ingleses a la tierra inglesa, volverán a ser un pueblo religioso y, si todo va bien, un pueblo supersticioso. La ausencia, en la vida moderna, de las formas superiores e inferiores de la fe se debe, en gran medida, al divorcio de la naturaleza, de los árboles, de las nubes. Si no existen más fantasmas con cara de calabaza es sobre todo porque faltan calabazas.

VII

Omar y el vino sagrado

Sobre nosotros ha estallado con cierta virulencia una nueva moral relacionada con el problema de la bebida; y los entusiastas en el asunto van desde el hombre que a las 12.30 ya es violentamente expulsado del *pub* por culpa de su estado de embriaguez hasta la mujer que destroza las barras de los bares con un hacha. En estas discusiones, casi siempre se piensa que una posición sensata y moderada pasa por decir que el vino y demás licores deberían tomarse sólo como medicina. Y yo me atrevo a disentir de ello con especial ferocidad. La única manera verdaderamente peligrosa e inmoral de beber vino es considerarlo una medicina. Y la razón es esta: si alguien bebe vino para obtener placer, trata de obtener algo excepcional, algo que no espera tener a todas horas, algo que, a menos que esté algo perturbado, no tratará de obtener a todas horas. Pero si alguien bebe vino para obtener salud, está tratando de obtener algo natural, es decir, algo de lo que no debe carecer, algo cuya ausencia tal vez le cueste aceptar. Tal vez el éxtasis de estar en éxtasis no convenza al hombre; resulta más deslumbrante ver un destello del éxtasis de ser corriente. Si existiera un ungüento mágico, se lo lleváramos a un hombre fuerte y le dijéramos: «Con esto podrás tirarte del Monumento al Incendio de Londres y

no te pasará nada», sin duda lo haría, aunque no se pasaría el día haciéndolo, para deleite de los ciudadanos. Pero si se lo lleváramos a un ciego y le dijéramos: «Esto te permitirá ver», se sentiría bajo una fuerte tentación. Sería difícil para él no frotarse los ojos cada vez que oyera el sonido de los cascos de un caballo, o los pájaros cantando al despuntar el día. Nos es fácil negarnos nuestra propia diversión; nos es difícil negarnos nuestra propia normalidad. De ahí deriva un hecho que todo médico conoce: que suele ser peligroso dar alcohol a los enfermos, incluso cuando lo necesitan. No hace falta que diga que no comparto la idea de que sea necesariamente injustificable dar alcohol a los enfermos para proporcionarles un estímulo. Pero sí creo que dárselo a los sanos, para proporcionarles diversión, es su verdadero uso, mucho más coherente con la salud.

Lo sensato en este asunto parece ser, como sucede con tantas cosas sensatas, una paradoja. Bebe porque eres feliz, pero nunca si eres desgraciado. No bebas nunca si te sientes mal por no beber, o serás como esos bebedores de ginebra de los tugurios, que tienen la cara gris. En cambio, bebe si serías feliz sin beber, y serás como el risueño campesino italiano. No bebas nunca porque lo necesitas, pues eso es beber racionalmente, y una vía segura a la muerte y el infierno. Bebe porque no lo necesitas, pues eso es beber irracionalmente, y en ese acto se encierra la antigua salud del mundo.

Durante más de treinta años, la sombra y la gloria de una gran personalidad oriental han planeado sobre nuestra literatura inglesa. La traducción que Fitzgerald hizo de Omar Jayyam concentraba con inmortal agudeza todo el oscuro y vago hedonismo de nuestro tiem-

po. Del esplendor literario de la obra sería banal hablar; en muy pocos libros los hombres han combinado con tanta maestría la precisión alegre del epigrama con la tristeza vaga de la canción. Pero de su influencia filosófica, ética y religiosa, que ha sido casi tan grande en su brillantez, sí me gustaría decir algo, algo –lo confieso– de hostilidad insobornable. Hay muchas cosas que pueden decirse contra el espíritu del *Rubaiyat*, y contra su prodigiosa influencia. Pero una en concreto se alza ominosa sobre todas las demás y supone una desgracia y una calamidad para nosotros. Se trata del terrible golpe que ese gran poema ha asestado contra la sociabilidad y la alegría de vivir. Alguien ha llamado a Omar «el triste y alegre persa viejo». Triste es; alegre no, en absoluto, en ningún sentido de la palabra. Ha sido más enemigo de la alegría que los puritanos.

Un oriental pensativo y grácil se agazapa bajo el rosal, con su jarra de vino y sus pergaminos de poemas. Puede resultar raro que los pensamientos de alguien viajen, al recordarlo, hasta la cabecera de una cama donde un médico administra coñac. Y puede resultar más raro aún que viajen hasta el bebedor de ginebra de Houndsditch. Pero una gran unidad filosófica los vincula a los tres en un lazo malvado. El consumo de vino de Omar Jayyam es malo no porque sea consumo de vino. Es malo, y muy malo, porque es un consumo médico. Es la forma de beber de un hombre que bebe porque no es feliz. El suyo es un vino que lo separa del universo, y no un vino que se lo revela. No es un consumo poético, que es dichoso e instintivo; es un consumo racional, que es tan prosaico como una inversión, tan insípido como una dosis de manzanilla. Desde el punto de vista del sentimien-

to, que no del estilo, existe un vieja canción inglesa dedicada a la bebida que se alza esplendorosa muchos cielos por encima de sus versos: «Pasad de mano en mano la jarra, camaradas/ y que corra la sidra». Pues esta canción fue compuesta por hombres felices para expresar el valor de las cosas que verdaderamente lo tienen, la hermandad, la alegría y el breve y amable asueto de los pobres. Por supuesto, la mayor parte de los reproches morales dirigidos contra la moral de Omar son tan falsos e infantiles como los reproches suelen ser. Un crítico cuya obra he leído se atrevió con la necedad de llamar a los partidarios de Omar ateos y materialistas. Y para un levantino resulta casi imposible ser ninguna de las dos cosas; en Oriente Medio la metafísica se comprende demasiado bien para que suceda eso. La verdadera objeción que un cristiano filosófico podría plantear a la religión de Omar no es que no deje sitio a Dios, sino que le deje demasiado sitio. El suyo es ese teísmo terrible que no imagina nada más que la deidad, y que niega del todo los perfiles de la personalidad y la voluntad humanas.

La bola sin dudar acierta o falla
mas caiga aquí o allí el Jugador la arroja,
Y Aquel que te lanzó sobre este campo
todo lo sabe, sabe, sabe.

Un pensador cristiano como pueda ser san Agustín o Dante objetaría a esto, pues no tiene en cuenta el libre albedrío, que es el valor y la dignidad del alma. La oposición del más elevado cristianismo a esa forma de escepticismo no es en absoluto que éste niegue la existencia de Dios, sino que niega la existencia del hombre.

En este culto del pesimista que busca placer, el *Rubaiyat*, en nuestro tiempo, figura a la cabeza de la lista. Pero no está solo. Muchos de los intelectos más brillantes de nuestro tiempo nos han instado a la misma privación consciente de una rara delicia. Walter Pater dijo que todos nos encontrábamos bajo sentencia de muerte, y que la única vía era disfrutar de los momentos exquisitos por los momentos exquisitos mismos. La misma lección la impartía la muy poderosa y muy desolada filosofía de Oscar Wilde. Se trata de la religión del *carpe diem*; pero la religión del *carpe diem* no es la religión de las personas felices, sino de las personas desgraciadas. La gran dicha no recoge los capullos de las rosas mientras puede; sus ojos están fijos en la rosa inmortal que vio el Dante. La gran dicha posee en su seno el sentido de la inmortalidad; el esplendor mismo de la juventud es la sensación de que se cuenta con todo el espacio del mundo para estirar las piernas. En toda la gran literatura cómica, en *Tristram Shandy* o en *Pickwick*, existe esta sensación de espacio y incorruptibilidad; sentimos que los personajes son personas inmortales en un relato eterno.

Cierto es que, sin duda, la felicidad más aguda se produce sobre todo en ciertos momentos pasajeros; pero no que debamos pensar en ellos como pasajeros, o disfrutarlos sólo «por ellos mismos». Hacerlo así es racionalizar la felicidad y, por tanto, destruirla. La felicidad es un misterio, como la religión, y no debe racionalizarse nunca. Supongamos que un hombre experimenta un momento realmente espléndido de placer. No me refiero a un simple barniz de alegría, me refiero a algo que contenga una felicidad violenta; un hombre puede tener, pongamos por caso, un momento de éxtasis con

un primer amor, o un instante de victoria en una batalla. El amante goza del momento, pero no precisamente por el momento en sí. Goza de él por la mujer, o por él mismo. El guerrero disfruta del momento, pero no por el momento en sí; disfruta del momento por su bandera. La causa que esa bandera representa puede ser absurda, fugaz. El amor puede ser encaprichamiento y durar una semana. Pero el patriota cree que la bandera es eterna; el amante cree que su amor es algo que no terminará nunca. Esos momentos están llenos de eternidad, y son felices porque no parecen momentáneos. Una vez los vemos como momentos a la manera de Pater, se vuelven tan fríos como Pater y su estilo. El hombre no puede amar cosas mortales. Sólo puede amar cosas que son inmortales un instante.

El error de Pater se pone de manifiesto en su frase más célebre. Nos pide que ardamos con una llama dura como una gema. Las llamas nunca son duras, nunca son como gemas. No pueden tocarse ni manipularse. Del mismo modo, las emociones humanas nunca son duras, nunca son como gemas. Siempre resulta peligroso, como sucede con las llamas, tocarlas, o incluso examinarlas. Sólo hay un modo en que nuestras pasiones pueden hacerse duras como gemas, y es convirtiéndonos nosotros mismos en seres duros como gemas. Así, nunca se ha asestado un golpe tan duro, tan esterilizador, a los amores naturales y la risa del hombre como con ese *carpe diem* de los estetas. Para toda clase de placer hace falta un espíritu totalmente distinto; cierta timidez, cierta esperanza indefinida, cierta expectativa infantil. La pureza y la simplicidad son esenciales para las pasiones. Incluso el vicio exige cierta virginidad.

El efecto de Omar (o de Fitzgerald) sobre el otro mundo podemos llegar a tolerarlo, pero su mano en este mundo ha resultado una carga muy pesada y paralizante. Los puritanos, como ya he dicho, son mucho más alegres que él. Los nuevos estetas seguidores de Thoreau o Tolstói resultan una compañía mucho más animada. Pues, aunque la entrega a la bebida y otros placeres pueda parecernos negación ociosa, logran proporcionar al hombre innumerables placeres naturales y, sobre todo, ese poder natural del hombre que es la felicidad. Thoreau era capaz de disfrutar del amanecer sin necesidad de tomarse un café. Y si Tolstói no puede admirar el matrimonio, al menos es lo bastante sano como para admirar el barro. La naturaleza puede disfrutarse sin siquiera los lujos más naturales. Para la contemplación de unos bellos matorrales no hace falta vino. Pero ni la naturaleza, ni el vino, ni nada, pude disfrutarse si nuestra actitud hacia la felicidad es errónea, y Omar (o Fitzgerald) demostraba una actitud errónea hacia la felicidad. Él, así como aquellos en quienes influyó, no entienden que si hemos de ser verdaderamente alegres, debemos creer que existe cierta alegría eterna en la naturaleza de las cosas. No podremos disfrutar plenamente ni siquiera de un baile a menos que creamos que las estrellas bailan al mismo compás. Nadie, sino el hombre serio, puede ser divertido. «El vino –rezan las Escrituras– alegra el corazón del hombre.» Pero sólo del hombre que lo tiene. En definitiva, el hombre no puede regocijarse más que en la naturaleza de las cosas. En definitiva, el hombre no puede disfrutar más que de la religión. En la historia de la humanidad hubo un tiempo en que el hombre creía que las estrellas danza-

ban al son de sus templos, y ese hombre danzaba como nunca ha danzado desde entonces. Con este viejo eudemonismo pagano la sabiduría del *Rubaiyat* tiene tan poco que hacer como con cualquier variedad cristiana. No es más báquico que santo. Dionisos y su iglesia se asentaban en una *joie de vivre* muy seria, como la de Walt Whitman. Dionisos hizo del vino no una medicina, sino un sacramento. Jesús también hizo del vino un sacramento, y no una medicina. Omar, por el contrario, lo convierte no en un sacramento, sino en una medicina. Bebe porque la vida no es alegre. Se embriaga porque no está contento. «Bebed –dice– porque no sabéis cuándo llegasteis ni por qué. Bebed, porque no sabéis cuándo os iréis ni adónde. Bebed, porque las estrellas son crueles y el mundo tan trivial como un peonza. Bebed, porque no hay nada en que confiar, nada por lo que luchar. Bebed, porque todo degenera en una igualdad soez y en una paz maligna.» Y así se alza y nos alarga la copa con la mano. Y en el elevado altar de la cristiandad se yergue otra figura que también sostiene la copa de vino. «Bebed –dice–, pues todo el mundo es tan rojo como este vino, encarnado del amor y la ira de Dios. Bebed, pues las trompetas llaman a la batalla y este es el estribo. Bebed, pues yo sé cuándo llegasteis y por qué. Bebed, pues yo sé cuándo os iréis y adónde.»

VIII

La tibieza de la prensa amarilla

En la actualidad, desde diversos ámbitos surgen considerables protestas contra la influencia de ese nuevo periodismo que se asocia con los nombres de sir Alfred Harmsworth y el señor Pearson. Pero casi todos los que lo atacan lo hacen por considerarlo sensacionalista, violento, vulgar y chocante. Y yo no me expreso con afectada contrariedad, sino mostrando la simplicidad de una sincera impresión personal, cuando digo que este periodismo ofende precisamente por no ser ni lo bastante sensacionalista ni lo bastante violento. Su verdadero defecto no es ser chocante, sino insoportablemente tibio. La idea general es mantenerse y no salirse de cierto nivel de lo esperado, de lo trillado. Tal vez resulte bajo, pero también debe preocuparse por mantenerse plano. Nunca, ni por casualidad, existe en él nada de lo incisivo que es verdaderamente plebeyo, y que podemos oírle decir a un taxista en cualquier calle. Todos hemos oído hablar de ciertos mínimos de decoro que exigen que las cosas sean divertidas sin resultar vulgares, pero es que los mínimos de este decoro exigen que si las cosas son vulgares, deben serlo sin ser divertidas. Este periodismo no sólo fracasa en su intento de exagerar la vida; la subestima. Y no puede ser de otro modo, pues está pensado para débil y lánguido recreo de hombres a

quienes fatiga la fiereza de la vida moderna. Esta prensa no es en absoluto prensa amarilla. Es prensa monótona. Sir Alfred Harmsworth no ha de dirigir al oficinista cansado ninguna observación más ingeniosa de la que el oficinista cansado sería capaz de dirigir a sir Alfred Harmsworth. No debe poner en evidencia a nadie (es decir, a nadie poderoso), no debe ofender a nadie, no debe siquiera complacer demasiado a nadie. Una vaga idea general de que, a pesar de todo ello, nuestra prensa amarilla es sensacionalista nace de características externas, como puedan ser los grandes tipos de letras o los titulares escabrosos. Es cierto que esos editores tienden a publicarlo todo en grandes letras mayúsculas. Pero no lo hacen porque las noticias sean chocantes, sino porque resultan de lo más anodino. Para esas personas agotadas o medio ebrias que van montadas en trenes mal iluminados, resulta una simplificación y un alivio que las cosas se les presenten de ese modo burdo y evidente. Los editores han de recurrir a ese alfabeto gigante para relacionarse con sus lectores por la misma razón por la que padres e institutrices recurren a unas letras casi igual de grandes para enseñar a los niños a leer. Los educadores no usan unas aes tan grandes como herraduras para que los niños den un respingo; por el contrario, las usan para que éstos se sientan a gusto, para que todo les resulte más cómodo y evidente. Y del mismo carácter es la tenue y tranquila escuela que regentan sir Alfred Harmsworth y el señor Pearson. Todos sus sentimientos son sentimientos de cartilla escolar, es decir, sentimientos con los que el alumno ya está respetuosamente familiarizado. Y todas sus escabrosas portadas son páginas arrancadas de un libro de copia.

Del verdadero periodismo sensacionalista, como el que existe en Francia, en Irlanda, en Estados Unidos, no hay ni rastro en este país. Cuando, en Irlanda, un periodista desea crear sensación, la crea con algo de lo que merece la pena hablar. Denuncia por corrupción a algún dirigente irlandés, o acusa a todo el sistema político de conspiración malvada y definitiva. Cuando un periodista francés desea emociones fuertes, las logra; descubre, por decir algo, que el presidente de la República ha asesinado a tres esposas. Nuestros periodistas amarillos inventan con la misma falta de escrúpulos. Su condición moral es, respecto de la veracidad contrastada, aproximadamente la misma. Pero su calibre mental es de tal naturaleza que sólo son capaces de inventar cosas tranquilas e incluso tranquilizadoras. Las versiones ficticias de la masacre de los enviados a Pekín eran mendaces, pero no interesantes, excepto para aquellos con razones particulares para sentir terror o pena. No guardaban relación con ninguna visión osada o sugerente de la situación china. Revelaban sólo la idea vaga de que nada que no fuera una gran cantidad de sangre podía impresionar. El verdadero sensacionalismo, del que yo, por cierto, soy gran seguidor, puede ser tanto moral como inmoral. Pero incluso en este último caso requiere de valentía moral. Porque sorprender sinceramente a alguien es una de las cosas más peligrosas de la Tierra. Si hacemos saltar a una criatura sensible, no será para nada improbable que salte sobre nosotros. Pero los líderes de este movimiento carecen tanto de valentía moral como de valentía inmoral. Su método consiste sencillamente en decir, con gran y elaborado énfasis, lo que todos los demás dicen sin darle más importancia, y

sin recordar lo que han dicho. Cuando se disponen a atacar algo, nunca llegan al punto de atacar algo grande y real, que podría tambalearse con las críticas. Jamás atacan el ejército, como se hace en Francia, o a los jueces, como se hace en Irlanda, o la misma democracia, como se hacía en Inglaterra hace cien años. Atacan entidades como el Ministerio de la Guerra, una entidad que todo el mundo ataca, que nadie se molesta en defender, que aparece en las viñetas de los periódicos satíricos de cuarta división. Del mismo modo que un hombre demuestra que tiene poca voz cuando la fuerza para gritar, ellos demuestran la inútil y nada sensacional naturaleza de sus mentes cuando intentan ser sensacionalistas. Con el mundo lleno de grandes y dudosas instituciones, con toda la maldad de la civilización mirándolos fijamente a la cara, su idea de atrevimiento y brillantez pasa por atacar al Ministerio de la Guerra. Pues que inicien una campaña contra el mal tiempo, o que formen una sociedad secreta para contar chistes de suegras. Y no sólo desde el punto de vista de los aficionados particulares al sensacionalismo, entre los que me cuento, está permitido afirmar, en palabras del Alexander Selkirk de Cowper, que «su docilidad me resulta chocante». El mundo moderno en su totalidad ansía la aparición de un periodismo verdaderamente sensacionalista. Eso lo ha descubierto ese periodista capaz y sincero, el señor Blatchford, que inició su campaña contra el cristianismo, a pesar de que, según tengo entendido, le advirtieron desde todos los bandos que con ello arruinaría su periódico, y que sin embargo perseveró, movido por un sentido honroso de responsabilidad intelectual. Mas, por el contrario, descubrió que aunque, ciertamen-

te, escandalizaba a sus lectores, las ventas de su periódico también aumentaban. En primer lugar lo compraban todos los que estaban de acuerdo con él y deseaban leerlo; y en segundo lugar aquellos que se mostraban en desacuerdo con él y querían escribirle cartas. Esas cartas eran voluminosas (me alegra informar de que yo mismo contribuí a incrementar su volumen), y solían incluirse sin cortes. Así fue como, casualmente (lo mismo que en el caso de los motores de vapor), se descubrió la gran máxima periodística: que si un editor logra irritar lo bastante a la gente, la gente le escribirá gratis la mitad del periódico.

Algunos opinan que esa clase de periódicos no merecen ser objeto de consideraciones tan serias, pero eso no puede defenderse desde el punto de vista político o ético. En esta cuestión de la docilidad y la tibieza de la mente de Harmsworth se reflejan las líneas maestras de un problema mucho mayor y semejante.

El periodista harmsworthiano empieza con un culto al éxito y la violencia, y termina en la timidez y la mediocridad más absolutas. Pero no está solo en esto, ni se encuentra con ese destino porque sea tonto. Todo hombre, por más valiente que sea, que empiece rindiendo culto a la violencia, debe acabar en la mera timidez. Todo hombre, por más sabio que sea, que empiece rindiendo culto al éxito, debe acabar en la mera mediocridad. Este destino raro y paradójico tiene que ver no con el individuo, sino con la filosofía, con el punto de vista. No es la necedad del hombre la que trae consigo esa caída necesaria; es su sabiduría. El culto al éxito es el único, de entre todos los posibles, en el que eso es así, en el que sus seguidores están condenados de antemano a

convertirse en esclavos y en cobardes. Un hombre puede ser héroe gracias a los códigos del señor Gallup, o gracias al sacrificio humano, pero no gracias al éxito. Pues, obviamente, un hombre puede decidir fracasar porque adora al señor Gallup, o porque adora el sacrificio humano; pero no decidirá fracasar porque le encante el éxito. Cuando la prueba del triunfo es la prueba a la que el hombre recurre para todo, éste nunca resiste lo bastante como para triunfar. Mientras existe esperanza en las cosas, la esperanza es un mero halago, o una obviedad; es sólo cuando todo es desesperado cuando la esperanza empieza a convertirse en fuerza. Como todas las virtudes cristianas, resulta tan poco razonable como indispensable.

Fue a través de esa paradoja fatal en la naturaleza de las cosas como esos modernos aventureros llegaron al fin a una especie de tedio y aquiescencia. Deseaban la fuerza y, para ellos, desear la fuerza era admirar la fuerza; admirar la fuerza era, sencillamente, admirar el statu quo. Pensaban que el que quería ser fuerte debía respetar al fuerte. No se percataban de la sencilla verdad que dice que quien desea ser fuerte debe despreciar al fuerte. Buscaban serlo todo, poseer toda la fuerza del cosmos a sus espaldas, disponer de una energía capaz de impulsar estrellas. Pero no se daban cuenta de dos importantes hechos: en primer lugar, que en el intento de serlo todo, el primer paso, que a la vez es el más difícil, consiste en ser algo; en segundo lugar, que desde el momento en que un hombre es algo, esencialmente lo desafía todo. Los animales de los órdenes inferiores, según los hombres de ciencia, lucharon para ascender con ciego egoísmo. Si eso es así, la única mo-

raleja verdadera que se encierra en ello es que nuestra falta de egoísmo, si debe triunfar, debe ser igualmente ciega. El mamut no apartó un poco la cabeza y se preguntó si los mamuts no estarían algo pasados de moda. Los mamuts estaban al menos tan al día como aquel mamut individual. El gran alce no decía: «Las pezuñas hendidas ya están muy gastadas». Se afilaba las propias armas para usarlas. Pero en el animal racional ha surgido un peligro más terrible, y es que puede fracasar a través de la percepción de su propio fracaso. Cuando los sociólogos modernos hablan de la necesidad de adaptar el yo de cada uno a la tendencia de los tiempos, olvidan que la tendencia de los tiempos consiste totalmente, en el mejor de los casos, en personas que no se adaptan a nada. Y en el peor de los casos consiste en muchos millones de criaturas asustadas que se adaptan a una tendencia que no existe. Cada vez más, esta es la situación de la Inglaterra moderna. Todos hablan de la opinión pública, y por opinión pública entienden la opinión pública menos la suya propia. Todos hacen de su contribución algo negativo bajo la impresión errónea de que la contribución del vecino es positiva. Todos entregan su opinión al tono general, que es, en sí mismo, una entrega. Y sobre toda esa unidad fatua y sin corazón se extiende esta prensa nueva, cansina y tópica, incapaz de invención, de audacia, capaz sólo de un servilismo tanto más despreciable cuanto que no es siquiera un servilismo hacia los fuertes. Pero todos los que empiezan con fuerza y conquista acaban así.

La característica principal del «nuevo periodismo» es, sencillamente, que es mal periodismo. Sin compara-

ción posible, se trata del trabajo más amorfo, descuidado y gris que se publica en nuestra época.

Ayer mismo leí una frase que debería enmarcarse con letras de oro y diamantes: es el lema mismo de la nueva filosofía del Imperio. La encontré (como el lector, sagazmente, ya habrá adivinado) en la publicación de Pearson, mientras me comunicaba (alma con alma) con el señor C. Arthur Pearson, cuyo primer nombre, que abrevia reduciéndolo a una inicial, me temo que es Chilperic. Sucedió durante la lectura de un artículo sobre las elecciones presidenciales de Estados Unidos. He aquí la frase, que todos deberían leer con atención, saboreándola con la lengua hasta extraer de ella toda su miel:

> Un poco de sensatez, de sentido común, suele surtir más efecto ante un público de obreros americanos que los argumentos más elevados. El orador que hubiera acompañado la exposición de sus opiniones de la acción de clavar unos cuantos clavos a un tablón, habría obtenido cientos de votos en las pasadas elecciones presidenciales.

No pretendo manchar esta perfecta afirmación con comentario alguno. Las palabras de Mercurio resultan burdas tras los cantos de Apolo. Pero piensen por un instante en la mente, en la mente extraña e inescrutable del hombre que escribió esto, en el editor que lo aprobó, en la gente que seguramente se sentirá impresionada con ello, en esos increíbles obreros americanos para los que, hasta donde yo sé, esto podría ser cierto. ¡Piensen en cuál debe de ser su idea de «sentido común»! Resulta delicioso constatar que ustedes y yo, a partir de

ahora, seríamos capaces de obtener miles de votos, si decidiéramos presentarnos a las elecciones presidenciales, haciendo algo similar. Pues supongo que los clavos y el tablón no son imprescindibles en esa exhibición de «sentido común», y que pueden darse variaciones. Podríamos leer: «Un mínimo de sentido común impresiona a los obreros americanos más que los argumentos elevados. El orador que hubiera acompañado la expresión de sus opiniones de la acción de arrancarse los botones del chaleco, habría obtenido cientos de votos en las pasadas elecciones». O: «En Estados Unidos, el sentido común funciona mejor que los argumentos más elevados. Así, el senador Budge, que arrojaba su dentadura postiza al aire cada vez que pronunciaba un epigrama, obtuvo el apoyo mayoritario de los obreros norteamericanos». O, también: «La sensatez y el sentido común de un caballero de Earlswood, que se iba metiendo briznas de paja en el pelo mientras pronunciaba su discurso, dio la victoria al señor Roosevelt».

Existen muchos otros elementos en este artículo sobre los que me gustaría extenderme. Pero el asunto que deseo destacar es que en esa frase se pone de manifiesto a la perfección toda la verdad de lo que nuestros partidarios de Chamberlain, nuestros listos, nuestros dinámicos constructores del Imperio, nuestros hombres fuertes, entienden en realidad por «sentido común». Para ellos, el sentido común es clavar, con un estruendo ensordecedor y un efecto teatral, absurdos pedazos de metal sobre una superficie de madera. Un hombre sube a un estrado en Estados Unidos y se comporta como un necio charlatán con un martillo y un tablón. No le culpo; tal vez, incluso, le admiro. Tal vez se trate de un es-

tratega deslumbrante y bastante decente. Tal vez sea un buen actor romántico, como Burke clavando la daga en el suelo. Incluso, por lo que sé, podría tratarse de un místico sublime, profundamente impresionado, profundamente imbuido del significado antiguo del comercio divino del carpintero, y se dedicara a ofrecer a la gente una parábola en forma de ceremonia. Lo único que deseo destacar es el abismo de confusión mental que hace posible que a ese ritualismo salvaje se le llame «sensato sentido común». Y es en ese abismo de confusión mental, y sólo en él, donde el nuevo imperialismo vive, se mueve y tiene su ser. Toda la gloria y la grandeza de Chamberlain consiste en esto: si un hombre da un martillazo en el clavo correcto, a nadie le importa hacia dónde lo clava o qué hace ese clavo. La gente se preocupa por el ruido del martillo, no por el silencioso goteo del clavo. Antes y durante la guerra de África, Chamberlain estaba siempre clavando clavos con estridente decisión. Pero cuando preguntamos: «¿Qué es lo que sostienen unido estos clavos? ¿Dónde está su carpintería? ¿Dónde están sus forasteros conformados? ¿Dónde está la Sudáfrica libre? ¿Dónde está su prestigio británico? ¿Qué han logrado sus clavos?», entonces, ¿qué respuesta obtenemos? Debemos regresar (con un suspiro afectuoso) a nuestro Pearson para obtener respuesta a la pregunta de qué han logrado los clavos: «El orador que hubiera clavado clavos en un tablón habría ganado miles de votos».

Todo este párrafo es admirablemente característico de ese nuevo periodismo que Pearson representa, el nuevo periodismo que acaba de adquirir el *Standard*. Para centrarnos en un ejemplo entre cientos, el hombre

incomparable del tablón y los clavos aparece, en el artículo de Pearson, gritando (mientras clavaba el simbólico clavo): «Mentira número uno: mentira cerda. Mentira cerda». En toda la oficina no debía de haber ni un redactor, ni un ayudante que advirtiera que no se dice «mentira cerda», sino «mentira cochina». Nadie en la redacción sabía que la publicación de Pearson caía en manos de un rancio especulador irlandés, que debe de ser más viejo que san Patricio. Esta es la verdadera tragedia de la venta del *Standard*. No se trata sólo de que el periodismo triunfe sobre la literatura; se trata de que el mal periodismo triunfa sobre el buen periodismo.

No es que un artículo que consideramos difícil y hermoso se vea reemplazado por otra clase de artículo que consideramos vulgar y sucio. Es que, en un mismo artículo, se prefiere la peor calidad a la mejor. Si les gusta el periodismo popular (como me sucede a mí), reconocerán que la publicación de Pearson constituye una muestra de periodismo popular malo y pobre. Lo reconocerán con la misma seguridad con que reconocen cuándo una mantequilla está mala. Lo reconocerán con la misma seguridad con que reconocen que el *Strand*, en los buenos tiempos de Sherlock Holmes, era periodismo popular del bueno. El señor Pearson se ha convertido en un monumento a esta enorme banalidad. En casi todo lo que dice y hace hay algo infinitamente pobre, mentalmente hablando. Clama a favor del comercio autóctono, pero emplea a extranjeros para que impriman su periódico. Cuando se le señala este hecho irrefutable, no dice que se trate de un descuido, como haría cualquier persona en su sano juicio. Él lo aparta recortándolo con unas tijeras, como haría un niño de tres años.

Su misma astucia es infantil. Y, como un niño de tres años, no termina de recortarlo del todo. Dudo que exista en toda la historia de la humanidad un ejemplo de semejante simplicidad en el engaño. Esta es la clase de inteligencia que ahora ocupa el lugar del viejo y honorable viejo periodismo *tory*. Si se tratara del triunfo de la exuberancia tropical del periodismo yanqui, sería vulgar, sí, pero al menos sería tropical. En este caso no es así. Se nos arroja a los espinos, y en los arbustos más secos se inician los fuegos que abrasan los cedros de Líbano.

La única pregunta que queda por responder ahora es por cuánto tiempo perdurará la ficción que nos hace creer que los periodistas de esta clase representan a la opinión pública. Puede dudarse de si cualquier partidario serio y honesto de la Reforma Arancelaria defendería por un momento que en el país existe una mayoría que defienda ésta y sea comparable a la exagerada preponderancia que el dinero le ha dado entre los grandes diarios. La única inferencia que cabe hacer es que para la verdadera opinión pública, la prensa es hoy una mera oligarquía plutócrata. El público, claro está, adquiere los productos de esos hombres, por una u otra razón. Pero no hay más motivos para suponer que el público admira su política más de lo que admira la delicada filosofía del señor Crosse, o el credo más adusto y oscuro del señor Blackwell. Si estos hombres son meros comerciantes, no hay nada que objetar, salvo que Battersea Park Road está lleno de ellos, mucho mejores en algunos casos. Pero si hacen el menor intento de pasarse a la política, tendremos que señalarles que ni siquiera han llegado a ser buenos periodistas.

IX

El humor de George Moore

George Moore inició la carrera literaria publicando sus confesiones personales, lo que no tendría nada de malo si no hubiera seguido escribiéndolas el resto de su vida. Se trata de un hombre de mente genuinamente impetuosa, y de gran dominio sobre un tipo de convicción esquiva y retórica que excita y agrada. Se halla en un estado perpetuo de sinceridad temporal. Ha demostrado su admiración por los excéntricos modernos más admirables, hasta que éstos no han sido capaces de soportarlo más. Hay que admitir sin reservas que todo lo que escribe surge de un poder mental auténtico. El relato en el que expone sus motivos para abandonar la Iglesia católica es tal vez el tributo más admirable a esa confesión que se haya escrito en los últimos años. Pero lo cierto es que la debilidad que han dejado al desnudo los muchos méritos de Moore es, de hecho, esa debilidad que a la Iglesia católica se le da tan bien combatir. Moore odia el catolicismo porque éste destruye la casa de espejos en la que vive. A Moore no le disgusta tanto que le pidan que crea en la existencia espiritual de milagros o sacramentos, le disgusta que le pidan que crea en la existencia real de otras personas. Como Pater, su maestro, y los demás estetas, su verdadera batalla con la vida es que ésta no es un sueño que pueda ser mode-

lado por quien lo sueña. No es el dogma sobre la realidad del otro mundo lo que le preocupa, es el dogma sobre la realidad de éste.

La verdad es que la tradición del cristianismo (que sigue siendo la única ética coherente de Europa) descansa sobre dos o tres paradojas o misterios que pueden impugnarse fácilmente mediante argumentos, y que se justifican con facilidad en la vida. Una de ellas, por ejemplo, es la paradoja de la esperanza –o fe–, según la cual cuanto más desesperada es la situación, más fe debe tener el hombre. Stevenson lo comprendía bien, y por eso Moore no comprende a Stevenson. Otra paradoja es la de la caridad, o caballerosidad, según la cual cuanto más débil es una cosa, más debe respetarse, o según la cual cuanto más indefendible resulta algo, más debe atraernos convertirlo en objeto de cierta clase de defensa. Thackeray lo comprendía bien, y por eso Moore no comprende a Thackeray. Y así, uno de esos misterios prácticos y vigentes de la tradición cristiana, que la Iglesia católica, como he dicho, ha sabido poner en evidencia, es el del orgullo entendido como pecado. El pecado es una debilidad del carácter; acaba con la risa, acaba con la maravilla, acaba con lo caballeresco, acaba con la energía. La tradición cristiana lo comprende bien, y por eso Moore no comprende la tradición cristiana.

Pues la verdad es mucho más rara aún de lo que parece ser en la doctrina formal del pecado de orgullo. No sólo es verdad que la humildad sea algo mucho más sensato y vigoroso que el orgullo, es que incluso la vanidad es algo mucho más sensato y vigoroso que el orgullo. La vanidad es social, se trata casi de un tipo de ca-

maradería; el orgullo es solitario y poco civilizado. La vanidad es activa, busca el aplauso de multitudes infinitas; el orgullo es pasivo, desea sólo el aplauso de una persona, que ya tiene. La vanidad es divertida, y puede reírse incluso de sí misma; el orgullo es aburrido, y ni siquiera sonríe. Todas estas diferencias son las diferencias que existen entre Stevenson y Moore, quien, como él mismo nos informa, ha «apartado a Stevenson de un plumazo». Ignoro adónde lo habrá apartado, pero esté donde esté supongo que lo estará pasando estupendamente, porque fue lo bastante listo como para ser vanidoso y no orgulloso. Stevenson poseía una vanidad aérea, mientras que Moore posee un orgullo polvoriento. De ahí que Stevenson se divirtiera a sí mismo, además de divertir a los demás, con su vanidad, mientras que los efectos más logrados del absurdo de Moore se ocultan a sus propios ojos.

Si comparamos esta locura solemne con la locura alegre con la que Stevenson salpica sus propios libros y atruena contra sus críticos, no nos resultará difícil adivinar por qué Stevenson halló al menos una especie de filosofía final con la que vivir, mientras que Moore recorre siempre el mundo en busca de una nueva. Stevenson descubrió que el secreto de la vida radica en la risa y la humildad. El yo es la gorgona. La vanidad la ve en el espejo de otros hombres y vive. El orgullo la estudia por sí misma y se vuelve de piedra.

Conviene ahondar más en este defecto de Moore, porque se trata de una debilidad bastante general en su obra. El egoísmo de Moore no es meramente una debilidad moral, se trata también de una debilidad estética muy constante e influyente. Seguro que Moore nos in-

teresaría mucho más si él no se interesara tanto en sí mismo. Tenemos la sensación de que nos muestra una galería de hermosos cuadros, y de que, en cada uno de ellos, mediante una convención discordante, el artista ha representado la misma figura en la misma actitud. «El Gran Canal y, a lo lejos, el señor Moore», «Efecto del señor Moore a través de la niebla en Escocia», «El señor Moore junto a la lumbre», «Ruinas del señor Moore a la luz de la luna», etcétera, en una serie interminable. Sin duda, él respondería que en esos libros su intención era revelarse a sí mismo. Pero la respuesta es que en esos libros no lo logra. Una de las miles de objeciones que puede hacerse al pecado de orgullo está precisamente en ello, en que la conciencia propia de necesidad destruye la revelación propia. El hombre que piensa mucho en sí mismo tratará de contar con muchos rostros, de alcanzar una excelencia teatral en todos los puntos, de convertirse en una enciclopedia de cultura, y su verdadera personalidad se perderá en ese falso universalismo. Pensar en sí mismo le llevará a tratar de ser el universo; y tratar de ser el universo le hará dejar de ser cualquier cosa. Si, por el contrario, el hombre es lo bastante sensato como para pensar sólo en el universo, pensará en él a su manera. Mantendrá virgen el secreto de Dios. Verá la hierba como ningún otro hombre puede verla, y verá un sol que sólo él conoce. Este hecho aparece de modo muy claro en las *Confessions* de Moore. Al leerlas no sentimos la presencia de una personalidad definida, como la de Thackeray o Matthew Arnold. Sólo leemos una sucesión de opiniones bastante agudas y muy conflictivas que podrían haber sido pronunciadas por cualquier persona lista pero

que buscan la admiración, por haber salido de la pluma de Moore. Él es el único hilo que une catolicismo y protestantismo, realismo y misticismo, él, o más bien su nombre. Queda absorto incluso por opiniones que ya no comparte, y espera que a nosotros también nos impresionen. E introduce la primera persona del singular en lugares en los que no haría falta, e incluso donde hacerlo resta fuerza a la simplicidad de una afirmación. Donde otro diría: «Hace un buen día», Moore declara: «Visto a través de mis sentidos, el día me parecía bueno». Donde otro diría: «Sin duda Milton posee un estilo depurado», Moore manifestaría: «En tanto que maestro del estilo, Milton siempre me impresionó». La némesis de ese carácter tan centrado en sí mismo es ser del todo improductivo. Moore ha iniciado muchas cruzadas interesantes, pero las ha abandonado antes de que sus discípulos pudieran seguirlas. Incluso cuando se alinea con la verdad, resulta tan voluble como los hijos de la falsedad. Y ni siquiera cuando encuentra la realidad halla descanso. Cuenta, eso sí, con una cualidad irlandesa de la que nunca ha carecido un hijo de ese país: la combatividad. Se trata sin duda de una gran virtud, y más en estos tiempos. Pero carece de la tenacidad en las convicciones que acompaña ese espíritu luchador en hombres como Bernard Shaw. Su debilidad en la introspección y su egoísmo en toda su gloria no le impide combatir, pero siempre le impedirá ganar.

X

De sandalias y simplicidad

La gran desgracia del pueblo inglés moderno no es que sea más fanfarrón que cualquier otro pueblo (que no lo es); es que lo es sobre unas cosas sobre las que no se puede serlo si no se quiere perderlas. Un francés puede sentirse orgulloso por ser atrevido y lógico, sin dejar por ello de ser atrevido y lógico. Un alemán puede sentirse orgulloso por ser reflexivo y ordenado sin dejar por ello de ser reflexivo y ordenado. Pero un inglés no puede sentirse orgulloso por ser simple y directo sin dejar de ser simple y directo. En relación con estas extrañas virtudes, conocerlas es matarlas. Un hombre puede ser consciente de su heroísmo, o ser consciente de su divinidad, pero no puede (por más que digan todos los poetas anglosajones) ser consciente de su inconsciencia.

No creo que pueda negarse sinceramente que cierta parte de esta imposibilidad se vincula a algo que es muy distinto (en su propia opinión al menos) a la escuela del anglosajonismo. Me refiero a esa escuela de la vida simple, que generalmente se asocia a Tolstói. Si hablar sin cesar de nuestra propia robustez nos lleva a ser menos robustos, todavía es más cierto que hablar sin cesar de nuestra propia simplicidad nos hace menos simples. Una gran queja, creo yo, debe formularse contra los defensores de la vida simple; la vida simple en todas sus

variadas formas, desde el vegetarianismo hasta la honorable coherencia de los dujobores. Esta queja contra ellos se basa en que nos harían simples en cosas que no importan, pero complejos en las cosas importantes. Nos harían simples en aspectos sin importancia, es decir, la dieta, la ropa, los modales, el sistema económico. Pero nos harían complejos en aspectos que sí son importantes: en la filosofía, en la lealtad, en la aceptación o en el rechazo espiritual. No importa tanto que un hombre se coma un tomate crudo o asado; pero importa mucho que se coma un tomate crudo con una mente «resquemada». La única simplicidad que merece la pena conservar es la simplicidad del corazón, la simplicidad que acepta y disfruta. Pueden existir dudas razonables sobre cuál es el sistema que mejor la conserva, pero no sobre que un sistema de simplicidad la destruye. Hay más simplicidad en un hombre que come caviar por seguir un impulso que en otro que come pepitas de uva por seguir unos principios. El error principal de esas personas se encuentra en la frase con la que más se identifican: «Vida simple y pensamiento elevado». Esas personas no necesitan una vida simple y un pensamiento elevado, ni serán mejores por alcanzarlos. Lo que esas personas necesitan es lo contrario. Les convendría más una vida elevada y un pensamiento simple. Un poco de vida elevada (e insisto –con pleno sentido de la responsabilidad– en lo de «un poco») les enseñaría cuál es la fuerza y el sentido de las festividades humanas, del banquete que ha existido desde el principio del mundo. Les enseñaría el hecho histórico de que lo artificial es, en todo caso, más antiguo que lo natural. Les enseñaría que el cáliz del amor es tan antiguo como el hambre.

Les enseñaría que el ritualismo es anterior a cualquier religión. Y un poco de pensamiento simple les enseñaría qué áspero y fantasioso es el grueso de su propia ética, qué civilizado y complejo debe de ser el cerebro del tolstoyano que cree sinceramente que es malo amar el propio país y malísimo asestar un puñetazo.

Un hombre se acerca, con sus sandalias y sus atavíos, sosteniendo con firmeza un tomate en la mano, y dice: «El afecto a la familia y a la patria son obstáculos para alcanzar el desarrollo pleno del amor humano». Por el contrario, el pensador simple sólo le responderá, con un asombro no exento de admiración: «¡Cuántas cuitas habrás pasado para sentirte así!». La vida elevada rechazará el tomate. El pensamiento simple rechazará con la misma seguridad la idea de que las guerras son siempre pecado. La vida elevada nos convencerá de que no hay nada más materialista que despreciar el placer por considerarlo sólo algo material. Y el pensamiento simple nos convencerá de que no hay nada más materialista que reservar nuestro horror principalmente a las heridas materiales.

La única simplicidad que importa es la del corazón. Si ésta desaparece, no habrá nabos que nos la devuelvan, ni tejidos naturales. Sólo nos la devolverán las lágrimas, el terror y los incendios no extinguidos. Si ésta perdura, importa muy poco que, con ella, perduren también unos cuantos butacones victorianos. Proporcionemos una imagen compleja a un viejo y simple caballero, pero no hagamos lo contrario, no proporcionemos una imagen simple a un viejo y complejo caballero. Siempre y cuando la sociedad humana deje en paz mi interior espiritual, yo le consentiré con relativa sumisión, que apli-

que su salvaje voluntad a mi interior físico. Podré sucumbir a los cigarros puros. Abrazaré humildemente la botella de borgoña. Me montaré, dócil, en un cabriolé. Haré todo eso si, haciéndolo, logro preservar la virginidad del espíritu, que goza con el asombro y el miedo. No digo que esos sean los únicos modos de preservarla. Me inclino a pensar que existen otros. Pero no quiero saber nada de una simplicidad carente de miedo, de asombro y de dicha a partes iguales. No quiero saber nada de esa imagen diabólica de un niño al que, de tanta simplicidad, no le gustan los juguetes.

Los niños son, en esta como en tantas otras cuestiones, la mejor guía. Y en nada se muestran más niños los niños, en nada exhiben con más precisión el orden sensato de la simplicidad, que en el hecho de verlo todo con simple placer, incluso las cosas complejas. El falso tipo de naturalidad incide siempre en la distinción entre natural y artificial, mientras que la naturalidad auténtica ignora esa distinción. Para el niño, el árbol y la farola son igualmente naturales e igualmente artificiales. O, mejor dicho, ninguno de los dos es natural, sino sobrenatural. La flor con la que Dios corona uno y la llama con la que Sam el farolero corona la otra, están hechas del mismo oro de los cuentos de hadas. En medio de los campos más alejados, el niño más rústico juega sin duda con locomotoras de vapor. Y la única objeción espiritual o filosófica que puede hacerse a las locomotoras de vapor no es que los hombres paguen por ellas o trabajen en ellas, o las hagan muy feas, o incluso que éstas arrollen y maten a algunos hombres; el mal está en que la poética que los niños ven en los mecanismos no perdure. Lo malo no es que los motores susciten mucha

admiración, sino que no suscitan la suficiente. El pecado no es que los motores sean mecánicos, sino que lo sean los hombres.

En este asunto, pues, como en todos los demás que se abordan en este libro, nuestra principal conclusión es que lo que hace falta es un punto de vista fundamental, una filosofía o una religión, y no un cambio de hábitos o rutinas sociales. Lo que más necesitamos, con fines prácticos inmediatos, son abstracciones. Necesitamos adquirir una visión correcta de los seres humanos, una visión correcta de la sociedad humana; y si viviéramos con entrega e ira en el entusiasmo de esas cosas, estaríamos viviendo de manera sencilla, ipso facto, en el sentido auténtico y espiritual del término. El deseo y el peligro nos hacen sencillos a todos. Y a aquellos que se nos acercan para hablarnos con elocuencia sobre Jaeger y los poros de la piel, sobre Plasmon y los protectores del estómago, les dedicaremos las palabras que se dedican a los presumidos y a los glotones: «No os afanéis por vuestra vida, qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán dadas». Esas asombrosas palabras no son sólo una extraordinariamente buena lección de política práctica; también constituyen una medida higiénica recomendable en extremo. La vía suprema para lograr que avancen todos estos procesos, los procesos de la salud y la fuerza, de la gracia y la belleza, la única vía para asegurarnos de que son correctos es pensar en otra cosa. Si un hombre se empeña en escalar al séptimo cielo, seguramente no se preocupará mucho por los poros de su piel. Si fija su carro a una es-

trella, el proceso tendrá un efecto de lo más satisfactorio sobre los protectores de su estómago. Pues lo que conocemos como «tomar en cuenta», aquello para lo que la mejor palabra moderna es «racionalizar» es, por naturaleza, inaplicable a todo lo doloroso y lo urgente. Los hombres «toman en cuenta» y ponderan las cosas de modo racional, tratan de aspectos remotos, aspectos que sólo importan desde el punto de vista teórico, como son el viaje a Venus. Pero sólo cuando están en peligro racionalizan sobre algo tan práctico como es la salud.

XI

La ciencia y los salvajes

Una desventaja permanente para el estudio del folclore y los temas con él relacionados es que el hombre de ciencia rara vez es también hombre del mundo. Estudia la naturaleza, pero apenas nunca se convierte en estudiante de la naturaleza humana. E incluso cuando vence esta dificultad y, en cierto sentido, sí se convierte en estudiante de la naturaleza humana, se trata sólo de un pequeño primer paso en el doloroso progreso hacia el ser humano. Pues el estudio de la raza y la religión primitivas se diferencia en un aspecto importante de todos, o casi todos, los estudios convencionales modernos. Un hombre puede entender de astronomía sólo si es astrónomo; puede entender de entomología sólo si es entomólogo (o, tal vez, insecto). Pero un hombre puede entender mucho de antropología por el hecho de ser, meramente, hombre. Él es el animal al que dedica su estudio. De ahí surge el hecho que se da por todas partes en las investigaciones sobre etnología y folclore: que el mismo espíritu frío y distante que logra el éxito en la investigación sobre astronomía o botánica, sólo obtiene el desastre en el estudio de la mitología o los orígenes del hombre. Hace falta dejar de ser hombre para hacer justicia a un microbio; pero no es necesario dejar de ser hombre para hacer justicia a los hombres. Esa misma

supresión de simpatías, ese mismo apartar las intuiciones o las corazonadas que hacen que los hombres sean preternaturalmente aptos para abordar el estudio del estómago de una araña, es lo que les hace preternaturalmente incapaces para el estudio del corazón del hombre. Para entender la humanidad se vuelven inhumanos. Muchos hombres de ciencia se jactan de su ignorancia del otro mundo, pero en este asunto su defecto se pone en evidencia, no a partir de su ignorancia del otro mundo, sino de su ignorancia de éste. Pues los secretos de los que se ocupan los antropólogos se aprenden mejor, no a partir de libros o viajes, sino a partir de la relación habitual de unos hombres con otros. El secreto de por qué algunas tribus salvajes adoran a los monos, o la luna, no se descubre siquiera viajando al encuentro de esos salvajes y tomando nota de sus respuestas, por más que el más listo de los hombres decida seguir esa vía. La respuesta a ese enigma se halla en Inglaterra; se halla en Londres. Mejor aún, se halla en su propio corazón. Cuando alguien descubre por qué, en Bond Street, los hombres llevan bombín, descubrirá, al mismo tiempo, por qué, en Tombuctú, los hombres llevan plumas rojas. El misterio que se oculta en alguna danza de guerra salvaje no debe estudiarse en los libros de viajes científicos, sino en los bailes benéficos. Si alguien desea descubrir cuál es el origen de las religiones, que no viaje hasta las islas Sándwich; que vaya a la iglesia. Si alguien desea conocer el origen de la sociedad humana, saber qué es esa sociedad, filosóficamente hablando, que no visite el Museo Británico, que visite la sociedad.

Esta absoluta incomprensión de la verdadera naturaleza de lo ceremonial genera las versiones más curio-

sas y deshumanizadas sobre la conducta de los hombres en tierras o edades remotas. El científico, no dándose cuenta de que la ceremonia es esencialmente algo que se produce sin razones, ha de hallar una razón para cada clase de ceremonia y, como es de suponer, la razón por la que opta es de lo más absurda, pues se origina no en la mente simple del bárbaro, sino en la mente sofisticada del profesor. El hombre instruido dirá, por ejemplo: «Los nativos de Mumbojumbolandia creen que los muertos pueden comer y que exigen alimentos para culminar su viaje al otro mundo. Ello lo atestigua el hecho de que depositan comida en la tumba, y de que toda familia que no cumple con este rito es objeto de la ira de los sacerdotes y los demás miembros de la tribu». Para cualquier persona familiarizada con la humanidad, esta forma de expresarse carece de sentido. Es como decir: «Los ingleses del siglo XX creían que los muertos tenían olfato. Ello lo atestigua el hecho de que siempre cubrían las tumbas con lirios, violetas y otras flores. Sin duda existía cierto terror provocado por sacerdotes y otros miembros de la tribu ante el incumplimiento de esta acción, pues existe constancia del disgusto de varias ancianas al percatarse de que sus coronas no habían llegado a tiempo para el funeral». Es posible, claro está, que los salvajes dejen comida en las tumbas porque crean que los muertos comen, o que les pongan armas porque crean que pueden luchar. Pero yo, personalmente, no creo que piensen nada de eso. Creo que depositan alimentos o armas junto a los muertos por la misma razón por la que nosotros depositamos flores. Se trata de algo de lo más natural y obvio. Nosotros no comprendemos, es cierto, la emoción que nos lleva a

considerarlo obvio y natural. Pero eso es porque, como sucede con todas las emociones importantes de la existencia humana, se trata de algo esencialmente irracional. Nosotros no comprendemos a los salvajes por la misma razón por la que los salvajes no se comprenden a sí mismos. Y los salvajes no se comprenden a sí mismos por la misma razón por la que nosotros no nos comprendemos a nosotros mismos.

La pura verdad es que desde el momento en que algo pasa por la mente humana queda definitivamente invalidado para la ciencia. Se ha convertido en algo incurablemente misterioso e infinito. El mortal se viste de inmortalidad. Incluso lo que llamamos deseos materiales son espirituales, porque son humanos. La ciencia puede analizar una chuleta de cerdo y establecer cuál es su proporción de fósforo y cuál es su proporción de proteína. Pero la ciencia no puede analizar el deseo de un hombre por una chuleta de cerdo, ni establecer cuál es su proporción de hambre, cuál la de costumbre, cuál la de imaginación nerviosa, cuál la de amor constante por lo bueno. El deseo de un hombre por una chuleta de cerdo sigue siendo, literalmente, tan místico y etéreo como su deseo de alcanzar el cielo. Por tanto, todos los intentos de crear una ciencia de lo humano, una ciencia de la historia, del folclore, de la sociología, no sólo son inútiles por naturaleza, sino que resultan descabellados. En historia de la economía no se puede estar más seguro de que el deseo de dinero del hombre esté motivado sólo por su deseo de dinero de lo que, en hagiografía, puede tenerse la certeza de que el deseo de un santo por alcanzar a Dios sea meramente un deseo por alcanzar a Dios. Y esa clase de vaguedad en los fenó-

menos objeto de estudio supone un golpe definitivo para cualquier intento de crear una ciencia. Los hombres pueden construir una ciencia con muy pocos instrumentos, o con instrumentos muy rudimentarios. Pero nadie en esta Tierra podría construir una ciencia con instrumentos imprecisos. El hombre podría desarrollar toda la matemática con un puñado de piedras, pero no con un puñado de barro que no dejara de romperse en fragmentos para crear nuevas combinaciones. El hombre podría medir el cielo y la tierra con una caña, pero no con un junco en proceso de crecimiento.

Por constituir uno de los disparates más grandes del folclore, centrémonos en el caso de la «transmigración de historias», y en la supuesta unidad de sus fuentes. Los expertos en mitología se han dedicado a extraer de su lugar de la historia, y a colocar juntos, relatos similares en sus museos de fábulas. Se trata de un procedimiento laborioso, fascinante, que se basa en su conjunto en una de las mayores falacias del mundo. Que un relato se haya contado en todo el mundo en uno u otro momento, no sólo no demuestra que nunca haya tenido lugar; es que no sugiere vagamente, ni indica que sea ligeramente más probable que nunca haya ocurrido. Que muchos pescadores hayan afirmado erróneamente que han pescado un lucio de más de medio metro no afecta a la cuestión de si alguien, en efecto, lo ha hecho alguna vez. Que incontables periodistas anuncien, sólo por dinero, una guerra franco-alemana, no aclara en uno u otro sentido el espinoso asunto de si esa guerra ocurrió alguna vez. Sin duda, en algunos siglos, las innumerables guerras franco-alemanas que no tuvieron lugar habrán apartado de la mente de los científicos

toda creencia en la guerra de la década de 1870, que sí se libró. Pero eso será porque, si todavía quedan estudiosos del folclore, su naturaleza seguirá siendo la misma; y sus servicios al folclore seguirán siendo lo que son hoy, mayores de lo que ellos creen. Pues, en realidad, esos hombres hacen algo mucho más divino que estudiar las leyendas: las crean.

Existen dos clases de relatos que, según afirman los científicos, no pueden ser ciertos, dado que todo el mundo los cuenta. La primera clase es la de los relatos que se cuentan en todas partes, por ser raros o muy ingeniosos; no hay nada en el mundo que impida que le hayan sucedido a alguien como aventura, del mismo modo que no hay nada que impida que se le hayan ocurrido, como sin duda se le ocurrieron, a alguien como idea. Pero no es probable que esas cosas les hayan sucedido a muchas personas. La segunda clase de sus «mitos» consiste en las historias que se cuentan en todas partes por la sencilla razón de que suceden en todas partes. De la primera clase, por ejemplo, podríamos tomar la historia de Guillermo Tell, que ahora suele incluirse en el grupo de las leyendas sobre la única base de que aparece como relato de otros pueblos. Es evidente que se cuenta en todas partes porque, ya sea verdadera o falsa, es lo que se conoce como «una buena historia»; es rara, emocionante y contiene un clímax. Pero sugerir que un incidente tan excepcional no pudo ocurrir nunca en toda la historia de la arquería o que no le ocurrió a la persona de la que se cuenta, es un acto de absoluta imprudencia. La idea de disparar a una diana pegada al cuerpo de una persona importante o querida podría habérsele ocurrido a cualquier poeta con imagi-

nación. Pero también a un arquero fanfarrón. Podría tratarse del capricho fantástico de algún juglar, sí; pero también del capricho fantástico de algún tirano. Podría haber ocurrido primero en la vida real y después en las leyendas. O también podría haber sucedido primero en las leyendas y después en la vida real. Y si nadie ha disparado nunca una flecha contra una manzana colocada en la cabeza de un niño, ello no implica que no pudiera suceder mañana por la mañana, y ser el acto, además, de alguien que no hubiera oído hablar nunca de Guillermo Tell.

Este tipo de relato puede, ciertamente, compararse con bastante propiedad a las anécdotas corrientes que acaban con una salida graciosa o subida de tono. Una réplica tan famosa como el «je ne vois pas la nécessité», se ha atribuido a Talleyrand, a Voltaire, a Enrique IV, a un juez anónimo, etcétera. Pero esa diversidad no convierte en menos probable el hecho de que pudiera ser pronunciada. Es muy probable que fuera pronunciada por algún desconocido. Es muy probable que, en efecto, la pronunciara Talleyrand. Sea como fuere, no resulta más difícil creer que la gracia pudiera habérsele ocurrido a un hombre en plena conversación que a un hombre en el proceso de escribir sus memorias. Podría habérsele ocurrido a cualquiera de los hombres que he mencionado. Pero hay algo que la distingue, y es que no es probable que se le hubiera ocurrido a todos ellos. Y en esto es en lo que el primer tipo de los llamados «mitos» difiere del segundo al que me he referido previamente. Pues existe un segundo tipo de incidente que resulta común en las historias de cinco o seis héroes, digamos Sigfrido, Hércules, Rustem, el Cid, etcétera. Y la

peculiaridad de ese mito es que no sólo es muy razonable imaginar que lo que cuenta le sucedió a uno de ellos, sino que es muy razonable imaginar que les sucedió a todos ellos. Una de esas historias, por ejemplo, es la de un gran hombre que ve mermada su fuerza por la misteriosa debilidad que siente por una mujer. El relato anecdótico, el de Guillermo Tell es, como he dicho, popular por su peculiaridad. Pero este tipo de historia, la historia de Sansón y Dalila, de Arturo y Ginebra, es claramente popular por su no peculiaridad. Es popular en el sentido en que lo es la buena ficción, porque cuenta la verdad de la gente. Si la ruina de Sansón causada por una mujer, y la ruina de Hércules causada por una mujer, cuentan con un origen legendario común, resulta gratificante saber que también podemos explicar, a modo de fábula, la ruina de Nelson por causa de una mujer y la ruina de Parnell por causa de una mujer. Como tampoco me cabe duda de que, transcurridos unos siglos, los estudiosos del folclore se negarán a creer que Elizabeth Barret se escapó con Robert Browning, y demostrarán su tesis mediante el hecho incuestionable de que muchas obras de ficción de la época incluían detalladas escenas de fugas amorosas.

Tal vez el más patético de todos los engaños de los estudiosos modernos sobre creencias primitivas sea la idea que tienen sobre lo que llaman el «antropomorfismo». Creen que los hombres primitivos atribuían fenómenos a dioses con forma humana para poder explicarlos porque su mente, tan limitada, no iba más allá de su grotesca existencia. Del trueno se decía que era la voz de un hombre, del rayo, que se trataba de los ojos de un hombre, porque con esa explicación se sentían

más tranquilos. La cura final contra esta clase de filosofía pasa por salir a la calle al caer la noche. Quien lo haga descubrirá que los hombres imaginaban algo semihumano en el reverso de las cosas, no porque esa idea fuera natural, sino porque era sobrenatural; no porque hiciera las cosas más comprensibles, sino porque las hacía cien veces más incomprensibles y misteriosas. Pues un hombre que camine por una calle, de noche, puede percatarse del hecho conspicuo de que, en tanto la naturaleza siga su propio curso, no tiene el menor poder sobre nosotros. Mientras un árbol sea un árbol, será un monstruo de cien brazos, de mil lenguas y una sola lengua. Pero mientras un árbol sea un árbol, no nos asusta en absoluto. Empieza a ser algo ajeno, a convertirse en algo extraño, cuando se parece a nosotros. Cuando un árbol se parece a un hombre, nos tiemblan las piernas. Y cuando todo el universo se parece a un hombre, caemos de bruces.

XII

El paganismo y Lowes Dickinson

Sobre el nuevo paganismo (o neopaganismo), tal como fue espectacularmente predicado por Swinburne, o delicadamente por Walter Pater, no hay necesidad de dejar mucha constancia, excepto como algo que dejó tras de sí incomparables ejercicios en la literatura inglesa. El nuevo paganismo ya no es nuevo, y nunca, en ningún momento, se pareció lo más mínimo al paganismo. Las ideas sobre la civilización antigua que han arraigado en la mentalidad pública son ciertamente extraordinarias. El término «pagano» se usa constantemente en la ficción y en la literatura superficial como sinónimo de «hombre sin religión», cuando lo cierto es que el pagano solía ser un hombre con media docena de ellas. Los paganos, según esta noción, se pasaban el día tocándose con coronas de flores y bailando en estado de embriaguez, cuando lo cierto es que, si había dos cosas en las que la mejor civilización pagana creía sinceramente, eran en un sentido de la dignidad bastante rígido y en un sentido de la responsabilidad rígido en exceso. A los paganos se los representa, sobre todo, como ebrios y libertinos, cuando lo cierto es que, sobre todo, eran razonables y respetables. Se les alaba por desobedientes, cuando poseían sólo una gran virtud: su obediencia cívica. Se les envidia y se les admira por ser desvergonza-

damente felices, cuando lo cierto es que su único gran pecado era la desesperación.

Lowes Dickinson, el más maduro y provocador de los escritores que últimamente han abordado este tema y otros similares, es un hombre demasiado sólido como para haber caído en el viejo error de considerar el paganismo como una mera forma de anarquía. Para usar en beneficio propio ese entusiasmo helénico que tiene como ideal el mero apetito y el egotismo, no hace falta conocer gran cosa de filosofía, basta con saber algo de griego. Lowes Dickinson sabe bastante de filosofía, así como mucho griego, y su equivocación, si es que se equivoca, no es la del simple hedonista. Pero la diferencia que establece entre cristianismo y paganismo en la cuestión de los ideales morales –diferencia que expone con maestría en un ensayo titulado «How long halt ye?» [«¿Hasta cuándo claudicaréis?»] publicado en la *Independent Review*– contiene, en mi opinión, un error más profundo. Según él, el ideal del paganismo no era, claro está, un mero paroxismo de desenfreno, libertad y capricho, sino un ideal de humanidad plena y satisfecha. Según él, el ideal del cristianismo es un ideal de ascetismo. Cuando digo que creo que su idea es del todo errónea filosófica e históricamente, no me refiero en este momento a ningún cristianismo ideal de mi creación, y ni siquiera al cristianismo primitivo no manchado por los acontecimientos posteriores. Yo no me baso, como hacen muchos idealistas cristianos modernos, en algunas de las cosas que dijo Jesús. Como tampoco me baso, como hacen muchos otros idealistas cristianos, en algunas de las cosas que Jesús se olvidó de decir. Yo tomo el cristianismo histórico con todos los pecados

que arrastra. Lo tomo como tomaría el jacobinismo, el mormonismo o cualquier otro producto humano, impuro y desagradable, y afirmo que el sentido de su acción no se encuentra en el ascetismo. Afirmo que su separación respecto del paganismo no fue el ascetismo. Afirmo que lo que le ha diferenciado del mundo moderno no ha sido el ascetismo. Afirmo que san Simeón el Estilita no se inspiró principalmente en el ascetismo. Afirmo que el principal impulso cristiano no puede describirse como ascetismo, ni siquiera en el caso de los ascetas.

Permítaseme aclarar este punto. Existe un hecho evidente respecto de las relaciones entre cristianismo y paganismo que resulta tan simple que muchos sonreirán al leerlo pero que, a la vez, es de tan gran importancia que los modernos lo olvidan. El hecho primordial sobre el cristianismo y el paganismo es que uno vino después del otro. Lowes Dickinson habla de ellos como si fueran ideales paralelos, incluso se refiere al paganismo como si hubiera sido más reciente y resultara más adecuado para una nueva era. Sugiere que el ideal pagano será el bien último de la humanidad; pero si eso es así, debemos al menos preguntarnos, con más curiosidad de la que nos permite, por qué sucedió que el hombre, tras hallar en esta Tierra, bajo las estrellas, ese bien último, lo desechó. Es ese un enigma extraordinario al que intentaré dar respuesta.

Sólo existe una cosa en el mundo moderno que se haya puesto a la altura del paganismo; sólo existe una cosa en el mundo moderno que, en ese sentido, sepa algo sobre paganismo, y esa cosa es el cristianismo. Este hecho es, en realidad, el punto débil de todo ese

neopaganismo hedonista al que me refería. Todo lo que perdura de los antiguos himnos y de las antiguas danzas de Europa, todo lo que nos ha llegado de las festividades dedicadas a Apolo o a Pan, se encuentra en los festivales del mundo cristiano. Si alguien desea sostener en sus manos una cadena cuyos primeros eslabones la unen a los misterios paganos, lo mejor que puede hacer es agarrar una de las varas de flores que se preparan en Pascua, o una de las ristras de salchichas típicas de la Navidad. Todo lo demás, en el mundo moderno, es de origen cristiano, incluso todo lo que parece más anticristiano. La Revolución Francesa es de origen cristiano. Los periódicos son de origen cristiano. Los anarquistas son de origen cristiano. La ciencia física es de origen cristiano. El ataque al cristianismo es de origen cristiano. En este momento presente, hay sólo una cosa de la que pueda predicarse con cierta exactitud que es de origen pagano, y esa cosa es el cristianismo.

La verdadera diferencia entre paganismo y cristianismo se resume a la perfección en la diferencia que existe entre las virtudes paganas, o naturales, y las tres virtudes cristianas, que la Iglesia de Roma denomina «virtudes de gracia». Las virtudes paganas, o racionales, como son la justicia o la templanza, también han sido adoptadas por el cristianismo. Las tres virtudes místicas que el cristianismo no ha adoptado, sino que las ha inventado, son la fe, la esperanza y la caridad. Sobre estas tres palabras se podría verter gran cantidad de retórica fácil y hueca, pero aquí sólo deseo limitarme a dos hechos que, respecto de ellas, resultan evidentes. El primer hecho evidente (en marcado contraste con el engaño del pagano danzante), el primer hecho evidente, in-

sisto, es que las virtudes paganas, como la justicia y la templanza, son virtudes tristes, mientas que las virtudes místicas de la fe, la esperanza y la caridad, son virtudes alegres y expansivas. Y el segundo hecho evidente, que resulta más evidente aún que el primero, es que las virtudes paganas son razonables, mientras que las virtudes cristianas de la fe, la esperanza y la caridad no podrían ser, en esencia, menos razonables.

Como el término «razonable», y su contrario, pueden prestarse a confusión, tal vez el asunto se acote más si decimos que cada una de esas virtudes cristianas o místicas entraña una paradoja en su naturaleza, y que eso no es así en el caso de las virtudes paganas o racionales. La justicia consiste en encontrar algo que corresponde a un hombre y dárselo. La templanza consiste en hallar el límite adecuado a una indulgencia concreta y regirse por él. Pero la caridad significa perdonar lo imperdonable, pues si no, no es virtud ni es nada. La esperanza significa esperar cuando la situación resulta desesperada, pues si no, no es virtud ni es nada. Y la fe significa creer en lo increíble, pues si no, no es virtud ni es nada.

Resulta sin duda divertido constatar la diferente suerte que han corrido estas tres paradojas en la mentalidad moderna. La caridad es una virtud que está de moda en nuestro tiempo, prendida por el gran faro de Dickens. La esperanza también está de moda en nuestros días; nuestra atención lleva tiempo prendada de ella gracias a la súbita trompeta de plata de Stevenson. Pero la fe no resulta nada moderna, y suele criticarse desde todas las bandas por el hecho de constituir, precisamente, una paradoja. Todo el mundo repite, burlón, la definición infantil según la cual la fe es «el poder de creer lo que

sabemos que es falso». Y sin embargo no hay nada que resulte más paradójico que la esperanza y la caridad. La caridad es el poder de defender lo que sabemos que es indefendible. La esperanza es el poder de permanecer alegres en circunstancias que sabemos desesperadas. Es cierto que existe un estado de esperanza que pertenece a las brillantes perspectivas de la mañana, pero esa no es la virtud de la esperanza. La virtud de la esperanza existe sólo tras un terremoto, durante un eclipse. Es cierto que existe algo que suele llamarse caridad, y que equivale a la caridad que se ejerce con los pobres, que se lo merecen. Pero la caridad ejercida con quienes la merecen no es en absoluto caridad, sino justicia. Son quienes no la merecen los que la necesitan, y el ideal, o bien no existe en absoluto, o bien existe del todo para ellos. Por razones prácticas, es en el momento desesperado cuando nos hace falta el hombre esperanzado, y esa virtud, o bien no existe en absoluto, o bien empieza a existir en ese momento. Exactamente en ese instante en que la esperanza deja de ser razonable y pasa a ser útil. Pues bien, el viejo mundo pagano avanzaba derecho hasta que descubrió que avanzar derecho es un enorme error. Era noble, hermoso y razonable, y descubrió, con los últimos estertores de la muerte, esta verdad constante y valiosa, una herencia de los siglos: que lo razonable no sirve. La edad pagana fue ciertamente un edén, o edad de oro, en ese sentido esencial, que ya no ha de volver. Y no ha de volver en el sentido de que, por más que ahora somos mucho más alegres que los paganos, y tenemos mucha más razón que los paganos, no hay ni uno solo de nosotros que pueda, aun ejerciendo el mayor de los esfuerzos, llegar a ser tan sensa-

to como los paganos. Esa inocencia desnuda del intelecto no la recuperará ni un solo hombre después del cristianismo. Y por esa excelente razón, todos los hombres posteriores al surgimiento del cristianismo saben que resulta desorientadora. Tomemos un ejemplo, el primero que se nos venga a la mente, para ilustrar esa sencillez imposible desde el punto de vista pagano. El mayor tributo al cristianismo en el mundo moderno es el «Ulises» de Tennyson. El poeta lee, en el relato de Ulises, la concepción de un deseo incurable de viajar. Pero el verdadero Ulises no desea en absoluto viajar. Lo que desea es regresar a casa. Demuestra sus cualidades heroicas e inconquistables en su resistencia a las adversidades que le acechan; pero eso es todo. No hay el más mínimo amor a la aventura por la aventura, pues eso es un invento cristiano. No hay amor a Penélope por Penélope; eso también es un invento cristiano. Todo, en ese mundo antiguo, parece haber sido diáfano, evidente. Un hombre bueno era un hombre bueno; un hombre malo, un hombre malo. Por ello carecían de caridad; la caridad es un agnosticismo reverente hacia la complejidad del alma. Y por ello carecían del arte de la ficción, de la novela; pues la novela es una creación de la idea mística de la caridad. Para ellos, un paisaje agradable era agradable, y un paisaje desagradable era desagradable. Por ello no tenían idea de lo que era una novela de caballerías; pues las novelas de caballerías consisten en pensar que algo es más apetecible por ser más peligroso, y eso es una idea cristiana. En una palabra, no podemos reconstruir, y no podemos imaginar siquiera, el hermoso y asombroso mundo pagano. Era un mundo en el que el sentido común era, en efecto, común.

Espero que lo que pienso respecto de las tres virtudes de las que he hablado haya quedado lo suficientemente claro. Las tres resultan paradójicas, las tres resultan prácticas, y las tres resultan paradójicas por resultar prácticas. Fue la tensión de la necesidad más imperiosa, así como el terrible conocimiento de que las cosas son como son, lo que llevó al hombre a plantear esos enigmas, y a morir por ellos. Sea cual sea el sentido de la contradicción, es el hecho de que la única clase de esperanza que sirve de algo en cualquier batalla es la esperanza que niega la aritmética. Sea cual sea el sentido de la contradicción, es el hecho de que la única clase de caridad que desea todo espíritu débil, o que cualquier espíritu fuerte siente, es la caridad que perdona esos pecados que son como escarlata. Sea cual sea el significado de la fe, ha de implicar siempre certidumbre sobre algo que no se puede demostrar. Así, por ejemplo, creemos mediante la fe en la existencia de las demás personas.

Pero existe otra virtud cristiana, una virtud mucho más inequívocamente vinculada al cristianismo, que ilustrará mejor incluso la relación que existe entre la paradoja y la necesidad de tipo práctico. De esta virtud no puede cuestionarse su poder como símbolo histórico; sin duda, Lowes Dickinson no la cuestionaría. Ha sido emblema de cientos de campeones de la cristiandad. Ha sido motivo de mofa para cientos de oponentes al cristianismo. Constituye, en esencia, la base de la distinción que Dickinson plantea entre cristianismo y paganismo. Me estoy refiriendo, claro está, a la virtud de la humildad. No me cuesta lo más mínimo admitir que existe una gran cantidad de falsa humildad oriental

(es decir, de humildad estrictamente ascética), mezclada con la corriente principal del cristianismo occidental. No debemos olvidar que cuando hablamos de cristianismo hablamos de todo un continente, y de un periodo que abarca más de mil años. Pero de esta virtud, más aún que de las otras tres, sostengo lo dicho anteriormente. La civilización descubrió la humildad cristiana por la misma razón imperiosa por la que descubrió la fe y la caridad, es decir, porque la civilización cristiana habría muerto de no haberla descubierto.

El gran descubrimiento psicológico del paganismo, que lo llevó a convertirse en cristianismo, puede expresarse con bastante precisión en una sola frase. El pagano pretendía, haciendo gala de una admirable sensatez, pasarlo bien consigo mismo. Hacia el final de su civilización ya había descubierto que el hombre no puede pasarlo bien consigo mismo y pretender pasarlo bien con nada más. Lowes Dickinson ha señalado, con unas palabras tan bien escogidas que no precisan de ulterior dilucidación, la superficialidad absurda de quienes imaginan que el pagano disfrutaba consigo mismo sólo en el sentido material. Es muy cierto que disfrutaba consigo mismo, y ni siquiera sólo intelectualmente, sino moralmente, espiritualmente. Pero era de sí mismo de lo que disfrutaba, algo, por otra parte, muy natural. Pues bien, el descubrimiento psicológico es, sencillamente, éste: que mientras se suponía que el disfrute más pleno posible se lograba mediante la extensión de nuestro ego hasta el infinito, la verdad era que el disfrute más pleno posible se logra reduciendo nuestro ego a cero.

La humildad es lo que renueva eternamente la Tierra y las estrellas. Es la humildad, y no el deber, lo que pre-

serva las estrellas del error, del imperdonable error de la resignación casual. Es mediante la humildad como los cielos para nosotros más antiguos siguen frescos y fuertes. La maldición que se produjo antes de la historia ha puesto en nosotros la tendencia a cansarnos de las maravillas. Si viéramos el sol por vez primera, nos parecería el meteoro más temible y hermoso de todos. Pero como lo vemos por centésima vez, lo llamamos, por usar el odioso y blasfemo verso de Wordsworth, «la luz del día común». Nos sentimos inclinados a incrementar nuestras exigencias. Nos sentimos inclinados a exigir seis soles, a exigir un sol azul, a exigir un sol verde. La humildad nos devuelve siempre a la oscuridad primera. En ella, toda la luz resulta deslumbrante, desconcertante, instantánea. Hasta que no entendamos esa oscuridad primigenia, en la que carecemos de visión y de expectativas, no podremos ensalzar sincera e infantilmente el espléndido sensacionalismo de las cosas. Los términos «pesimismo» y «optimismo», como la mayoría de los términos modernos, están exentos de significado. Pero si pueden usarse en sentido vago para indicar algo, podríamos decir que, en esta importante cuestión, el pesimismo es la base misma del optimismo. El hombre que se destruye a sí mismo crea el universo. Es para el hombre humilde, y sólo para él, para quien el sol es realmente un sol; es para el hombre humilde, y sólo para él , para quien el mar es realmente el mar. Cuando observa todos los rostros en la calle, no sólo se da cuenta de que todos los hombres están vivos, se da cuenta con teatral placer de que no están muertos.

No he hablado de otro aspecto del descubrimiento de la humildad entendida como necesidad psicológica,

porque en él suele insistirse más, y resulta en sí mismo más obvio. Pero es igualmente claro que la humildad es una necesidad permanente entendida como condición para el esfuerzo y la autoevaluación. Una de las falacias de la política ultranacionalista es que una nación es más fuerte por despreciar a otras naciones. De hecho, las naciones más fuertes son aquellas que, como Prusia y Japón, partiendo de unos orígenes muy pobres, no se mostraron tan orgullosas como para no sentarse a los pies del extranjero y aprenderlo todo de él. Casi todas las victorias más claras y directas han sido logros de plagiadores. Sí, es cierto que se trata de un subproducto muy secundario de la humildad, pero no por ello deja de ser un producto de la humildad, y por ello triunfa. Prusia carecía de humildad cristiana en su organización interna, y su organización interna resultaba muy triste. Pero sí tuvo la humildad cristiana suficiente como para copiar descaradamente a Francia (incluso en la poesía de Federico el Grande), y quien tuvo la humildad de copiar tuvo al fin el honor final de conquistar. El caso de los japoneses resulta más obvio aún; su única cualidad cristiana y hermosa es que se han humillado a sí mismos para exaltarse. Sin embargo, todo este aspecto de la exaltación, en tanto que conectado a los aspectos del esfuerzo y la lucha por alcanzar una posición superior a la nuestra, ha quedado suficientemente expuesto por casi todos los escritores idealistas.

Aun así, tal vez merezca la pena señalar la interesante disparidad que existe en la cuestión de la humildad entre la idea moderna de lo que es un hombre fuerte y la constancia de hombres fuertes. Carlyle se oponía a la máxima según la cual nadie puede ser un héroe a ojos

de su mayordomo. Si lo que pretendía era indicar simplemente que esa máxima supone una diatriba contra el culto al héroe, no podemos sino mostrarnos de acuerdo con él. El culto al héroe es, sin duda, un impulso generoso y humano. Tal vez el héroe tenga sus defectos, pero el culto no ha de tenerlos. Es posible que nadie pueda ser héroe a ojos de su mayordomo. Pero cualquier hombre puede ser mayordomo de su héroe. Con todo, en realidad, tanto la máxima en sí como la crítica de Carlyle referida a ella pasan por alto el aspecto más importante en relación con el tema; la verdad psicológica última no es que nadie sea héroe para su mayordomo. La verdad psicológica última, el cimiento del cristianismo, es que nadie puede ser héroe para sí mismo. Cromwell, según Carlyle, era un hombre fuerte. Pero según él mismo, era débil.

El punto débil de la defensa que Carlyle hace de la aristocracia radica, precisamente, en su frase más célebre. Carlyle dijo que casi todos los hombres son necios. El cristianismo, en cambio, haciendo gala de un realismo más seguro y reverente, asegura que necios lo son todos. A esta doctrina se la conoce a veces como doctrina del pecado original. También puede describirse como doctrina de la igualdad de los hombres. Pero su punto esencial es éste: que por más primarios y generales que sean los peligros morales que afectan a los hombres, afectan a todos los hombres. Todos los hombres pueden ser criminales, si se les tienta; todos los hombres pueden ser héroes, si se les inspira. Y esta doctrina echa por tierra la patética creencia de Carlyle (o de cualquiera que defienda esa patética creencia) en «unos pocos sabios». No existen esos «pocos sabios». Toda la

aristocracia que ha existido siempre se ha comportado, en lo esencial, igual que un pequeño clan. Toda oligarquía no es más que un corrillo de hombres en la calle o, lo que es lo mismo, un grupo de gente muy alegre, pero no infalible. Y ni a una sola oligarquía en la historia de la humanidad se le han dado tan mal los asuntos prácticos como a las oligarquías más orgullosas: la oligarquía de Polonia, la de Venecia. Y los ejércitos que con más rapidez y por sorpresa han destrozado a los enemigos han sido los ejércitos religiosos: los ejércitos musulmanes, por ejemplo, o los puritanos. Y un ejército religioso puede, por su misma naturaleza, definirse como un ejército en el que a todos sus miembros se les enseña no a ensalzarse a sí mismos, sino a avergonzarse. Muchos ingleses modernos se consideran a sí mismos los robustos descendientes de sus robustos padres puritanos, cuando, en realidad, saldrían corriendo si vieran aparecer una vaca. Si preguntáramos a un padre puritano, si preguntáramos a Bunyan, si se consideraba fuerte, él respondería, con lágrimas en los ojos, que era más débil que el agua. Y a causa de ello habría soportado torturas. Y esa virtud de la humildad, si bien resulta práctica a la hora de ganar batallas, siempre será lo bastante paradójica como para desconcertar a los pedantes. Va de la mano con las virtudes de la caridad y el respeto. Toda persona generosa admitirá que la única clase de pecado que la caridad debe perdonar es el pecado que resulta inexcusable. Y toda persona generosa admitirá igualmente que el único orgullo verdaderamente perjudicial es el orgullo del hombre que tiene algo de lo que enorgullecerse. El orgullo que, proporcionalmente hablando, no daña el carácter, es el de las

cosas que no reflejan ningún mérito de la persona. Así, a un hombre no le hace ningún daño sentirse orgulloso de su país, y le hace un daño comparativamente muy pequeño sentirse orgulloso de sus antepasados remotos. Más daño le hace enorgullecerse de haber ganado dinero, porque en eso tiene algo más de motivo para el orgullo. Y más daño aún le hace enorgullecerse de lo que es más noble que el dinero: el intelecto. Finalmente, lo que más daño le hace es sentir orgullo de lo más valioso de la Tierra: la bondad. El hombre que se siente orgulloso de lo que es sin duda un mérito suyo es el fariseo, el hombre a quien ni el mismo Cristo pudo abstenerse de criticar.

Mi objeción a Lowes Dickinson y los defensores del ideal pagano es, pues, ésta. Yo los acuso de ignorar unos descubrimientos humanos que son definitivos en el mundo moral, descubrimientos tan definitivos, aunque no tan materiales, como el descubrimiento de la circulación de la sangre. No podemos regresar a un ideal de razón y cordura, pues la humanidad ha descubierto que la razón no conduce a la cordura. No podemos regresar al ideal del orgullo y el goce, pues la humanidad ha descubierto que el orgullo no conduce al goce. Ignoro por qué extraordinario accidente mental los escritores modernos relacionan constantemente la idea de progreso a la de pensamiento independiente. El progreso es obviamente la antítesis del pensamiento independiente. Pues, a la sombra del pensamiento independiente o individualista, todo hombre ha de empezar por el principio y sólo llega, con toda probabilidad, tan lejos como su padre. Pero si algo tiene la naturaleza del progreso, ese algo debe ser, sobre todas las cosas, el estudio

detallado y la aceptación de todo el pasado. Y acuso a Lowes Dickinson, y a su escuela, de reaccionarios en el único sentido verdadero del término. Si así lo desea, que prescinda él de los grandes misterios históricos: del misterio de la caridad, del misterio de la esperanza, del misterio de la fe. Si así lo desea, que prescinda del arado y de la imprenta. Pero si nos dedicamos a revivir y a perseguir el ideal pagano de una búsqueda propia de lo simple y lo racional, acabaremos donde acabó el paganismo. Y no me refiero a que acabaremos en la destrucción, sino a que acabaremos en el cristianismo.

XIII

Celtas y «celtófilos»

La ciencia, en el mundo moderno, tiene muchos usos, aunque el principal de ellos, con todo, es el de generar palabras muy largas y disimular los errores de los ricos. El término «cleptomanía» es un vulgar ejemplo de ello. Y está a la altura de la curiosa teoría que siempre se aventura cuando una persona rica o importante se halla en la picota, y que consiste en decir que la divulgación de su falta siempre es más castigo para los ricos que para los pobres. Lo cierto, por supuesto, es precisamente lo contrario. La divulgación de una falta es más castigo para un pobre que para un rico. Cuanto más rico es un hombre, más fácil le resulta ser un pillo. Cuanto más rico es un hombre, más fácil le resulta ser popular y gozar del respeto general en las «Islas Caníbales». Pero cuanto más pobre es un hombre, más probable es que deba presentar su vida pasada cada vez que quiera pasar la noche en algún establecimiento. El honor es un lujo para los aristócratas, pero una necesidad para los porteros. Este es un asunto secundario, pero constituye un ejemplo de la proposición general que planteo, una proposición según la cual una enorme cantidad de ingenio moderno se consume en defender la conducta indefendible de los poderosos. Como acabo de anticipar, estas defensas suelen mostrarse de ma-

nera más enfática cuando apelan, en sus formas, a la ciencia física. Y de todas las formas en que la ciencia, o la seudociencia, ha acudido al rescate de los ricos y los estúpidos, no hay ninguna otra tan singular como la singular invención de la teoría de las razas.

Cuando una nación rica como la inglesa descubre el hecho patente de que, en una nación más pobre, como la irlandesa, está creando un desastre intolerable, se detiene un instante, consternada, y empieza a referirse a los celtas y los teutones. Según lo que entiendo yo de esa teoría, los irlandeses son celtas y los ingleses, teutones. Lo cierto, claro está, es que los irlandeses no son más celtas de lo que los ingleses son teutones. No he seguido la discusión etnológica con mucho empeño, pero la última conclusión científica que leí se decantaba, básicamente, por la idea de que los ingleses eran sobre todo celtas, y los irlandeses, teutones. Pero ningún hombre vivo con el más leve sentido auténticamente científico se plantearía siquiera aplicar los términos «celta» o «teutón» a cualquiera de los dos en sentido positivo o utilitario.

Esas cosas deben quedar para quienes hablan de la «raza anglosajona» y extienden la expresión a América. Qué proporción de la sangre de los anglos y los sajones (fueran quienes fueran) perdura en nuestra grey, mezcla de británicos, romanos, germanos, daneses, normandos y picardos, es un asunto que sólo debe interesar a los anticuarios más desbocados. Y qué proporción de esa sangre ya de por sí diluida pueda perdurar en ese inmenso remolino de América, al que sin cesar se vierten cataratas de suecos, judíos, alemanes, irlandeses e italianos, es un asunto que sólo ha de interesar a los lu-

náticos. Habría resultado más sensato para la clase gobernante británica haber recurrido a algún otro dios. Todos los demás dioses, por más débiles y belicosos que sean, al menos se jactan de ser constantes. Pero la ciencia se jacta de hallarse en perpetuo flujo; se jacta de ser tan inestable como el agua.

E Inglaterra y la clase gobernante inglesa nunca recurrió a esa absurda deidad de la raza hasta que, por un instante, le pareció que no tenía ningún otro dios al que recurrir. Los ingleses más auténticos de la historia habrían bostezado o se habrían reído sin disimulo si nos hubiéramos puesto a hablar de los anglosajones. Y si hubiéramos tratado de reemplazar el ideal de la nacionalidad por el de la raza, no quiero no pensar qué habrían replicado. No me habría gustado encontrarme en la piel del oficial de Nelson en el momento de descubrir su sangre francesa la víspera de Trafalgar. No me habría gustado ser ese caballero de Norfolk o Suffolk que tuviera que aclarar al almirante Blake por qué vínculos genealógicos demostrables se hallaba irrevocablemente ligado a los holandeses. La verdad del asunto es muy sencilla. La nacionalidad existe, y no tiene nada que ver con la raza. La nacionalidad es algo así como una iglesia o una sociedad secreta: se trata de un producto del alma y la voluntad humanas; se trata, por tanto, de un producto espiritual. Y hay hombres, en el mundo moderno, que estarían dispuestos a pensar y a hacer cualquier cosa con tal de no admitir que algo puede ser un producto espiritual.

Y, sin embargo, una nación, en contra de la noción del mundo moderno, es un producto puramente espiritual. En ocasiones ha surgido con la independencia,

como en el caso de Escocia. En ocasiones ha surgido con la dependencia, con la subyugación, como en el caso de Irlanda. A veces es algo muy extenso que proporciona coherencia a muchas cosas pequeñas, como en el caso de Italia. Y a veces se trata de algo pequeño que se disgrega a partir de cosas más grandes, como en el caso de Polonia. Pero en cada caso, su naturaleza es esencialmente espiritual o, si se prefiere, puramente psicológica. Es el momento en que cinco hombres se convierten en un sexto hombre. Eso lo saben todos los que alguna vez han fundado un club. Es el momento en que cinco lugares se convierten en un lugar. Eso lo saben todos los que han debido repeler alguna invasión. Timothy Healy, el intelecto más serio de la actual Casa de los Comunes, definió la nacionalidad a la perfección cuando, simplemente, dijo que se trataba de algo por lo que la gente estaba dispuesta a morir. Como declaró ingeniosamente, en respuesta a una intervención de lord Hugh Cecil, «nadie, ni siquiera el noble lord, moriría por el Meridiano de Greenwich». Y ese es el gran tributo a su carácter puramente psicológico. Es ocioso preguntarse por qué Greenwich no se adhiere a esa espiritualidad, y en cambio Atenas y Esparta sí. Es como preguntarse por qué un hombre se enamora de una mujer y no de otra.

Pues bien, de esa gran unión espiritual, independiente de las circunstancias externas, de la raza y de cualquier otra evidencia física, Irlanda supone un ejemplo notable. Roma conquistó naciones, pero Irlanda ha conquistado razas. Los normandos llegaron hasta allí y se hicieron irlandeses; los escoceses llegaron hasta allí y se hicieron irlandeses; los españoles llegaron hasta allí y se hicieron irlandeses; incluso el amargado soldado

de Cromwell llegó hasta allí y se hizo irlandés. Irlanda, que no existía ni políticamente, ha sido más fuerte que todas las razas que existían científicamente. La sangre germánica más pura, la sangre normanda más pura, la sangre más pura del patriota escocés no han resultado tan atractivas como una nación sin bandera. Irlanda, no reconocida, oprimida, ha absorbido fácilmente las razas, con la facilidad con que se absorben esas nimiedades. Ha prescindido de la ciencia física, con la facilidad con que se prescinde de esas supersticiones. La nacionalidad, en su expresión más débil, ha resultado más fuerte que la etnología en toda su fuerza. Cinco razas triunfantes se vieron absorbidas, fueron derrotadas, por una nacionalidad derrotada.

Siendo esta la verdadera y excepcional gloria de Irlanda, resulta imposible no impacientarse al oír hablar a sus simpatizantes modernos de celtas y celtismo. ¿Quiénes fueron los celtas? Desafío a cualquiera a que me lo explique. ¿Quiénes son los irlandeses? Desafío a cualquiera a mostrarse indiferente, a fingir que no lo sabe. W.B. Yeats, el mayor genio irlandés que ha surgido en nuestro tiempo, demuestra su gran capacidad de observación al descartar por completo el argumento de la raza celta. Con todo, no escapa del todo, y sus seguidores no escapan casi nunca, de la objeción general al argumento celta. Ese argumento tiende a representar a los irlandeses, o a los celtas, como una raza extraña y separada, como una tribu de excéntricos del mundo moderno, inmersos en oscuras leyendas y sueños estériles; tiende a mostrar a los irlandeses como seres raros porque ven hadas; tienden a hacer que los irlandeses parezcan raros y salvajes porque cantan viejas cancio-

nes y participan en curiosas danzas. Pero se trata de un error, de lo contrario a la verdad. Son los ingleses los raros por no ver hadas; son los habitantes de Kensington los raros y salvajes por no cantar viejas canciones y participar en curiosas danzas. En todas esas cosas, los irlandeses no son en absoluto extraños y únicos, no son en absoluto celtas, en el sentido en que normal y comúnmente se usa el término. En todas esas cosas, los irlandeses no son más que una nación corriente y sensible, que vive la vida de cualquier otra nación corriente y sensible todavía no impregnada de humo ni oprimida por los prestamistas, ni corrompida por la riqueza y la ciencia. Contar con leyendas no tiene nada de celta; se trata de algo simplemente humano. Los alemanes, que (me supongo) son teutones, tienen centenares de leyendas, simplemente porque resulta que los alemanes son humanos. Adorar la poesía no tiene nada de celta; los ingleses adoraban la poesía más, tal vez, que cualquier otro pueblo, hasta que sucumbieron bajo la sombra de las chimeneas. No es que Irlanda sea loca, mística; es que Manchester es loco y místico, y eso es lo increíble, eso sí es una excepción entre las cosas humanas. A Irlanda no le hace falta participar en el juego tonto de la ciencia de las razas; Irlanda no tiene por qué pretender ser una tribu de visionarios que existen al margen del mundo. En cuestión de visiones, Irlanda es más que una nación; es una nación modélica.

XIV

De ciertos escritores modernos y la institución de la familia

Uno pensaría que la familia puede ser considerada, en justicia, una institución humana definitiva. Todo el mundo admitiría que la familia ha constituido la célula básica y la unidad central de casi todas las sociedades que hasta la fecha han sido, excepto algunas como la de Lacedemonia, que buscaba la «eficacia» y que, en consecuencia, pereció sin dejar el menor rastro. El cristianismo, por más grande que fuera la revolución que trajo consigo, no alteró esta santidad antigua e indómita, sino que se limitó a revertirla. No negó la trinidad de padre, madre e hijo, sino que la leyó de atrás adelante, convirtiéndola en la trinidad del hijo, la madre y el padre. Y no la llamó familia, sino Sagrada Familia, pues muchas cosas se hacen sagradas cuando se vuelven del revés. Pero algunas lumbreras de nuestra propia decadencia han lanzado un ataque serio contra la familia. La han impugnado, erróneamente, me parece a mí; y sus defensores la han defendido, y la han defendido erróneamente. La defensa que suele hacerse de la familia es que, entre el bullicio y las veleidades de la vida, ésta es tranquila, agradable y sólida. Pero otra defensa de la familia es posible y, para mí, evidente. Se trata de una defensa que pasa por afirmar que la familia no es tranquila, agradable ni sólida.

Hoy en día no está de moda defender las ventajas de las comunidades pequeñas. Se nos convence de que debemos ir en pos de grandes imperios y grandes ideas. Sin embargo, existe una ventaja en los Estados, las ciudades y los pueblos pequeños, que sólo los ciegos por voluntad propia ignorarán: el hombre que vive en una comunidad pequeña, vive en un mundo mucho mayor. Sabe mucho más sobre las extremas variedades y las diferencias irreductibles que se dan entre los hombres. La razón de ello es obvia. En una comunidad grande podemos escoger a nuestros compañeros, mientras que en una comunidad pequeña nuestros compañeros nos vienen dados. Así, en todas las sociedades extensivas y altamente civilizadas, los grupos se forman a partir de lo que se conoce como «simpatía», y dejan fuera el mundo real más que las puertas de cualquier monasterio. En realidad, los clanes no tienen nada de cerrado. Las que sí son cerradas son las camarillas. Los hombres del clan viven juntos porque llevan el mismo tartán, o porque descienden de la misma vaca sagrada; pero en sus almas, gracias a la divina suerte de las cosas, habrá siempre más colores que en cualquier tartán. Por el contrario, los hombres de la camarilla viven juntos porque tienen el mismo tipo de alma, y su cerrazón es la cerrazón de la coincidencia espiritual y el conformismo, como el que existe en el infierno. Las grandes sociedades existen para formar camarillas. Las grandes sociedades son sociedades para la promoción de la cerrazón. Se trata de una maquinaria que tiene como finalidad privar al individuo solitario y sensible de toda experiencia de concesión amarga y limitante. Se trata, en otras palabras, de una sociedad para la prevención del conocimiento cristiano.

Ese cambio, por ejemplo, se aprecia en la transformación moderna de lo que llamamos «club». Cuando Londres era más pequeña, más autosuficiente y más provinciana, el club era lo que sigue siendo en los pueblos, lo contrario de lo que es hoy en las grandes ciudades. En aquellos tiempos, el club se valoraba como lugar en que el hombre podía ser sociable. Hoy, el club se valora como lugar en el que el hombre puede ser insociable. Cuanto más crece y se sofistica nuestra civilización, más deja de ser el club un lugar en que el hombre puede participar en una acalorada discusión, y más se convierte en un lugar en que puede tomarse, como se dice, para mi asombro, una comida tranquila. Su función es proporcionar comodidad al hombre, y proporcionarle comodidad es lo contrario de hacerlo sociable. La sociabilidad, como todo lo bueno, está llena de incomodidades, peligros y renuncias. El club tiende a producir la más degradada de todas las combinaciones: el anacoreta lujoso, el hombre en quien concurren la indulgencia de un Lúculo con la soledad enfermiza de un Simeón Estilita.

Si mañana por la mañana nos bloqueara de pronto una nevada en la calle donde vivimos, apareceríamos al instante en un mundo mucho mayor y mucho más salvaje que el que hayamos podido conocer nunca. Y la típica persona moderna hace grandes esfuerzos por escapar de la calle donde vive. En primer lugar, inventa la higiene moderna y se va a Margate. Luego inventa la cultura moderna y se va a Florencia. Y más tarde inventa el imperialismo moderno y se va a Tombuctú. Llega hasta los confines más fantásticos de la Tierra. Finge cazar tigres. Casi se monta en un camello. Y, en

todo ello, esencialmente, sigue huyendo de la calle en la que nació. Y para esa huida siempre tiene a punto una explicación: dice que huye de su calle porque es aburrida; miente. En realidad, huye de su calle porque le resulta demasiado emocionante. Y es emocionante porque es exigente. Y es exigente porque está viva. Puede visitar Venecia porque, para él, los venecianos son sólo venecianos; pero la gente de su calle está formada por hombres y mujeres. Puede estudiar a los chinos porque, para él, los chinos son algo pasivo que puede estudiarse; pero si estudia a la ancianita que vive al lado, se vuelve activo. Se ve obligado a huir, por decirlo en pocas palabras, de la sociedad de sus iguales, que le resulta demasiado estimulante; de una sociedad de hombres libres, perversos, personales y deliberadamente diferentes a él. La calle de Brixton le resulta demasiado vivaz y fatigosa. Debe calmarse y tranquilizarse rodeado de tigres y buitres, de camellos y cocodrilos. Esas criaturas sí son distintas a él. Pero, ni en su forma, ni en su color, ni en su atuendo libran con él una competencia intelectual decisiva. No persiguen destruir sus principios ni afirmar los suyos. El monstruo más raro de la calle residencial sí lo persigue. El camello no esboza una sonrisa de superioridad porque el señor Robinson carezca de joroba, mientras que el caballero ilustrado del número 5 sí esboza una sonrisa de superioridad porque la casa de Robinson carece de friso. El buitre no estallará en carcajadas porque un hombre no vuele, mientras que el oficial del número 9 sí estallará en carcajadas porque un hombre no fume. La queja que solemos hacer a nuestros vecinos es que, como suele decirse, no se ocupan de sus asuntos. En realidad, no es que nuestros ve-

cinos no se ocupen de sus asuntos. Si nuestros vecinos no se ocuparan de sus asuntos, les exigirían el pago del alquiler, y en breve dejarían de ser nuestros vecinos. Lo que decimos cuando expresamos que nuestros vecinos no se ocupan de sus asuntos es algo mucho más profundo. No es que nos desagraden por carecer de la energía necesaria como para interesarse por ellos mismos. Nos desagradan porque tienen tanta energía que pueden interesarse, además, por nosotros. Dicho de otro modo, lo que tememos de nuestros vecinos no es la estrechez de su horizonte, sino su suprema tendencia a ensancharlo. Y la aversión por la humanidad corriente posee ese carácter general; no se trata de una aversión a su debilidad (como se hace creer), sino a su energía. Los misántropos fingen despreciar a la humanidad por sus debilidades, cuando en realidad la odian por su fuerza.

Esta mengua de las extraordinarias vivacidad y variedad de los hombres corrientes es perfectamente razonable y excusable siempre y cuando no pretenda convertirse en superioridad de ninguna clase. Es cuando se llama aristocracia o esteticismo, o superioridad de la burguesía, cuando su debilidad inherente debe, en justicia, ser señalada. La pesadez es el más disculpable de los vicios, pero la más imperdonable de las virtudes. Nietzsche, que representa como nadie esa pretensión de los pesados, plantea en alguna parte una descripción –una descripción muy convincente desde el punto de vista estrictamente literario– del desagrado y el desdén que le consumen cuando ve a la gente corriente, con sus rostros corrientes, sus voces corrientes, sus mentes corrientes. Como ya he dicho, esta actitud resultaría casi

hermosa si se nos permite que la veamos como patética. La aristocracia de Nietzsche ostenta todo lo sagrado que pertenece a los débiles. Cuando nos hace sentir que no es capaz de soportar los rostros innumerables, las voces incesantes, la omnipresencia sobrecogedora propia de las muchedumbres, contará con la comprensión de todo el que se haya sentido enfermo a bordo de un vapor, o cansado en un ómnibus atestado. Todos los hombres han odiado a la humanidad al sentirse menos que un hombre. Todos los hombres se han visto cegados por una humanidad que era como una niebla espesa, han sentido las fosas nasales impregnadas de asfixiante humanidad. Pero cuando Nietzsche, exhibiendo una increíble falta de humor y de imaginación, nos pide que creamos que su aristocracia es una aristocracia de fuertes músculos, una aristocracia de fuertes voluntades, es necesario señalar la verdad: se trata de una aristocracia de nervios débiles.

Nosotros nos buscamos a los amigos y a los enemigos. Pero es Dios quien nos busca al vecino de al lado. De ahí que éste venga a nosotros ataviado con todos los terrores de la naturaleza; es tan raro como las estrellas, tan imprudente y tan indiferente como la lluvia. Es un hombre, la más terrible de todas las bestias. Por ello, las viejas religiones y el antiguo lenguaje de las Escrituras mostraban tal sabiduría al hablar, no del deber de uno para con la humanidad, sino del deber de uno para con el prójimo. El deber para con la humanidad suele adoptar la forma de decisión, que es personal y puede incluso ser agradable. Ese deber puede ser un pasatiempo, puede convertirse incluso en una distracción. Podemos trabajar en el East End porque estemos especialmente

capacitados para trabajar allí, o porque creamos que lo estamos. Podemos luchar por la causa de la paz internacional porque somos aficionados a la lucha. El martirio más monstruoso, la experiencia más repulsiva, puede ser resultado de una elección personal, o de una especie de gusto. Podemos sentirnos atraídos por los locos, o interesados especialmente por los leprosos. Pueden encantarnos los negros porque son negros, o los socialistas alemanes porque son pedantes. Pero a nuestro vecino tenemos que quererlo porque está ahí, una razón mucho más alarmante para una operación mucho más seria. El vecino es la muestra de humanidad que nos ha sido dada. Y precisamente porque puede ser alguien, es todo el mundo. Porque es un accidente, es un símbolo.

Sin duda, los hombres escapan de sus entornos estrechos y llegan a tierras que les resultan muy mortíferas. Pero esto es natural, porque no escapan de la muerte, sino de la vida. Y este principio se aplica a todos los estratos del sistema social de la humanidad. Es más que razonable que los hombres vayan en busca de cierta variedad del tipo humano, siempre y cuando sea eso lo que buscan, y no la mera variedad humana. No tiene nada de malo que un diplomático británico busque la sociedad de los generales japoneses, si lo que quiere encontrar son generales japoneses. Pero si lo que quiere es gente distinta a él, le iría mucho mejor metiéndose en su casa y hablando de religión con la criada. Resulta razonable que el genio local salga dispuesto a conquistar Londres, si lo que quiere es conquistar Londres. Pero si lo que quiere es conquistar algo fundamental y simbólicamente hostil, además de muy fuerte, mejor le iría quedándose donde está y discutiéndose con el rector. El

hombre de los barrios residenciales hace bien si se va hasta Ramsgate porque le gusta Ramsgate, algo, por otra parte, difícil de imaginar. Pero si, como dice, se desplaza hasta Ramsgate «para variar», variedad más romántica e incluso melodramática la encontraría saltando la tapia que le separa de la casa de sus vecinos. Las consecuencias serían mucho más definitivas que las que puede ofrecerle Ramsgate.

Pues bien, del mismo modo que este principio es aplicable al imperio, a la nación que éste contiene, a la ciudad, a la calle, también es aplicable a cada hogar de esa calle. La institución de la familia ha de ser elogiada exactamente por los mismos motivos por lo que lo es la institución de la nación, la institución de la ciudad. Para la persona es bueno vivir en familia por la misma razón por la que le es bueno vivir sitiado en una ciudad. Para la persona es bueno vivir en familia por la misma razón por la que le resulta hermoso y agradable encontrarse atrapado por la nieve en la calle. Todas esas cosas le obligan a darse cuenta de que la vida no es algo que provenga del exterior, sino que proviene del interior. Sobre todo, son razones que inciden en el hecho de que la vida, si es una vida fascinante, estimulante, es algo que, por naturaleza, existe a pesar de nosotros mismos. Los escritores modernos que han sugerido, de un modo más o menos abierto, que la familia es una institución perniciosa, se han limitado a sugerir, por lo general, con bastante dureza, acritud y amargura, que tal vez la familia no siempre resulte muy propicia. Cuando lo cierto es que la familia resulta una buena institución precisamente por no ser propicia. Es precisamente por contener tantas diferencias y variedades por lo que resulta tan

completa. Es, como dicen los sentimentales, como un pequeño reino y, como casi todos los reinos pequeños, se halla generalmente en un estado parecido a la anarquía. Precisamente porque a nuestro hermano George no le interesan nuestras dificultades religiosas sino el restaurante Trocadero, es por lo que la familia posee las características vigorizantes de una mancomunidad. Es precisamente porque el tío Henry no aprueba las aspiraciones teatrales de nuestra prima Sarah por lo que la familia es como la humanidad. Los hombres y mujeres que, por buenos y malos motivos, se rebelan contra la familia, se están rebelando simplemente, por buenos y malos motivos, contra la humanidad. Nuestro hermano menor es malo, como la humanidad. Nuestro abuelo es tonto, como el mundo. Es viejo, como el mundo.

Los que desean, con razón o sin ella, apartarse de todo eso, desean sin duda entrar en un mundo más pequeño. La inmensidad y la variedad de la familia les alarma y les aterroriza. Sarah desea hallar un mundo que esté formado en su totalidad por obras teatrales; George desea pensar que el Trocadero es el cosmos. No digo en absoluto que la huida a ese mundo más pequeño no pueda ser lo conveniente para el individuo, del mismo modo que puede serlo la huida a un monasterio. Pero lo que sí digo es que cualquier cosa que haga a esas personas creer, erróneamente, que el mundo al que acceden es en realidad más grande y más variado que el suyo, será negativa y artificial. El mejor modo que tiene un hombre de poner a prueba su disposición a hallar la variedad corriente de la humanidad es bajar por una chimenea escogida al azar y tratar de llevarse lo mejor posible con las personas que encuentre en el interior de

la casa. Y eso es, en esencia, lo que todos nosotros hicimos el día en que vinimos al mundo.

Esa es, en efecto, la sublime y especial novela de caballerías de la familia. Es romántica, porque se trata de algo impredecible. Es romántica, porque es todo lo que sus enemigos le atribuyen. Es romántica, porque es arbitraria. Es romántica, porque está allí. Mientras tengamos a grupos de hombres escogidos racionalmente, tendremos un cierto ambiente especial, o sectario. Es cuando tenemos a grupos de hombres escogidos irracionalmente cuando tenemos hombres. El elemento de aventura empieza a existir, pues una aventura es, por naturaleza, algo que viene a nosotros. Es algo que nos escoge a nosotros, y no algo que escojamos nosotros. Enamorarse se ha entendido a menudo como la aventura suprema, el accidente romántico supremo. Y es cierto, en el sentido de que en el enamoramiento hay algo externo a nosotros mismos, algo que es una especie de fatalismo alegre. El amor nos toma, nos transfigura y nos tortura. Rompe nuestros corazones con una belleza insoportable, insoportable como la belleza de la música. Pero en el sentido de que nosotros, claro está, tenemos algo que ver con el asunto; en el sentido de que estamos, de algún modo, preparados para enamorarnos, y en cierto modo, nos lanzamos a amar; en el sentido de que, hasta cierto punto, escogemos e incluso juzgamos; en todos esos sentidos enamorarnos no es verdaderamente romántico, no es en absoluto una aventura. En este sentido, la aventura suprema no es enamorarse. La aventura suprema es nacer. Al hacerlo, entramos de pronto en una trampa espléndida y desconcertante. Al hacerlo, vemos algo con lo que no ha-

bíamos soñado. Nuestros padres están ahí, al acecho, y se lanzan sobre nosotros, como bandoleros ocultos tras unos arbustos. Nuestro tío es una sorpresa. Nuestra tía surge de la nada. Cuando, mediante el acto de nacer, entramos en la familia, entramos en un mundo incalculable, en un mundo que cuenta con sus propias leyes, en un mundo que podría seguir existiendo sin nosotros, en un mundo que no hemos construido nosotros. En otras palabras, cuando entramos en la familia, lo hacemos en un cuento de hadas.

Ese aspecto de narración fantástica debe asociarse a la familia y a nuestras relaciones con ella de por vida. Y esa fantasía es lo más profundo de la vida, más profundo aún que la realidad. Porque incluso si se demostrara que la realidad nos confunde, seguiríamos sin poder demostrar que es poco importante, o poco impresionante. Incluso si los hechos son falsos, siguen siendo muy raros. Y esa extrañeza de la vida, ese elemento inesperado e incluso perverso de las cosas que suceden, sigue siendo inevitablemente interesante. Las circunstancias que podemos regular pueden domesticarse o volverse «pesimistas», pero las «circunstancias sobre las que carecemos de control» siguen siendo divinas para aquellos que, como Micawber, son capaces de apelar a ellas y renovar su fuerza. La gente se pregunta por qué la novela es el género literario más popular. La gente se pregunta por qué se leen más novelas que ensayos científicos, que obras sobre metafísica. La razón es muy simple: sencillamente porque la novela es más verdadera que las otras obras. En ocasiones, legítimamente, la vida aparece en forma de ensayo científico. A veces, más legítimamente aún, la vida aparece en forma

de obra de metafísica. Pero la vida es siempre una novela. Nuestra existencia puede dejar de ser canción; puede dejar incluso de ser un lamento hermoso. Tal vez nuestra existencia no sea una justicia inteligible, o incluso puede ser un mal cognoscible. Pero nuestra existencia sigue siendo una historia. En el fiero alfabeto de todos los atardeceres se lee: «Continuará...». Si contamos con la inteligencia mínima, podremos llevar a cabo una deducción filosófica exacta, y estaremos seguros de su corrección. Con la fuerza mental necesaria, podremos realizar todos los descubrimientos científicos, con la certeza de que serán correctos. Pero ni el intelecto más gigantesco es capaz de llegar al fin del relato más sencillo, más tonto, y tener la certeza de haberlo hecho bien. Eso es porque el relato tiene detrás, no sólo intelecto, que es en parte mecánico, sino voluntad, que es, en esencia, divina. El narrador puede enviar a su héroe a la horca, y al infierno mismo, si así lo decide. Y la misma civilización, la civilización caballeresca europea del siglo XIII, produjo algo llamado «ficción» en el siglo XVIII. Cuando Tomás de Aquino proclamó la libertad espiritual del hombre, creó todas las malas novelas que hoy circulan por las bibliotecas.

Pero para que la vida pueda ser una historia, o un relato, para nosotros, hace falta que al menos gran parte de ella nos venga dada sin nuestro permiso. Si deseamos que la vida sea un sistema, ello puede ser una molestia. Pero si lo que queremos es que sea un drama, entonces resulta esencial. No hay duda de que ese drama puede haber sido escrito por alguien que nos gusta muy poco. Pero nos gustaría todavía menos si su autor apareciera tras el telón cada hora, y nos obligara a inven-

tarnos el acto siguiente. El hombre controla muchas cosas en su vida; controla un número suficiente de cosas como para ser el héroe de la novela. Pero si lo controlara todo, sería tan heroico que no habría novela. Y la razón por la que las vidas de los ricos son, en el fondo, tan anodinas y desprovistas de acción es porque los ricos escogen los acontecimientos. Los ricos resultan aburridos porque son omnipotentes. No sienten la aventura porque son capaces de crear aventuras. Lo que hace que la vida se mantenga como algo romántico y lleno de fieras posibilidades es precisamente la existencia de esas grandes limitaciones que nos obligan a encontrarnos con cosas que no nos gustan o no esperamos. Es inútil que los modernos arrogantes hablen del hecho de hallarse en un entorno hostil. Nacer en esta Tierra es hacerlo en un entorno hostil y, por eso mismo, nacer en una novela. De todas esas grandes limitaciones y marcos que modelan y crean la poesía y la variedad de la vida, la familia es la más absoluta e importante. Pero eso los modernos lo malinterpretan, porque imaginan que la novela existiría perfectamente en un estado absoluto de lo que ellos llaman libertad. Creen que si, a un gesto del hombre, el sol cayera del cielo, ello sería un asunto desconcertante y romántico. Pero lo desconcertante y lo romántico en relación con el sol es que no se cae del cielo. Los modernos buscan, bajo todas las formas posibles, un mundo en el que no existan las limitaciones, es decir, un mundo sin perfiles. O, lo que es lo mismo, un mundo sin formas. Y no hay nada más burdo que esa infinitud. Ellos dicen que quieren ser tan fuertes como el universo, pero lo que en realidad quieren es que el universo sea tan débil como ellos.

XV

De los novelistas esnobs y de los esnobs

En un sentido al menos, resulta más útil leer mala literatura que buena literatura. La buena literatura puede hablarnos de la mente de un hombre. Pero la mala nos habla de la de muchos hombres. Una buena novela nos cuenta la verdad de su héroe; pero una mala novela nos cuenta la verdad de su autor. Y mucho más que eso, nos cuenta la verdad de sus lectores. Además, por curioso que parezca, nos dice más cosas cuanto más cínico e inmoral sea el motivo de su creación. Cuanto más insincero es un libro en tanto que libro, más sincero resulta en tanto que documento público. Una novela sincera muestra la simplicidad de un hombre concreto; una novela insincera muestra la simplicidad de toda la humanidad. Las decisiones pedantes y los ajustes definibles de los hombres pueden hallarse en papiros, en libros fundacionales y en escrituras; pero las ideas básicas y las energías eternas deben buscarse en las infames novelitas de a un penique. Así, un hombre, como muchos hombres de auténtica cultura de nuestro tiempo, puede no aprender nada en la buena literatura más allá del poder de apreciar la buena literatura. Pero de la mala literatura puede aprender a gobernar imperios y a recorrer el mapa de la humanidad.

Existe un ejemplo bastante interesante de este estado de cosas en el que la literatura más floja es la más fuerte, y la más fuerte la más floja. Se trata del caso de lo que puede llamarse, en una descripción aproximada, la literatura de la aristocracia; o, si lo prefieren, la literatura del esnobismo. Si alguien desea encontrar una defensa eficaz, exhaustiva y permanente de la aristocracia, expresada correcta y sinceramente, que no lea a los filósofos conservadores, ni siquiera a Nietzsche; que lea las novelitas de Bow Bells. Sobre el caso de Nietzsche, confieso que albergo más dudas. Nietzsche y esas novelitas poseen, obviamente, el mismo carácter fundamental. En ambos casos se venera al hombre alto de bigote retorcido y fuerza corporal hercúlea, y en ambos casos se le venera de un modo que resulta algo femenino e histérico. Pero incluso en ese punto, la novelita mantiene su superioridad filosófica, porque atribuye al hombre fuerte las virtudes que por lo común le son propias, virtudes como la pereza, la amabilidad y cierta benevolencia despreocupada, así como una profunda aversión a lastimar a los débiles. Nietzsche, por su parte, atribuye al hombre fuerte ese desprecio burlón por la debilidad que sólo se da entre los inválidos. No es, sin embargo, a los méritos secundarios del gran filósofo alemán, sino a los méritos principales de las novelitas de Bow Bells a los que deseo referirme ahora. El retrato de la aristocracia en la novelita sentimental popular me parece muy satisfactorio como guía política y filosófica precisa. Tal vez resulte inexacto en detalles como el tratamiento que hay que dar a un barón, o la anchura del abismo entre dos montañas que ese mismo noble es capaz de saltar, pero no constituye una mala descrip-

ción de la idea general y de la intención de la aristocracia que se dan en los asuntos humanos. Los sueños esenciales de la aristocracia son la magnificencia y el valor; y si el *Family Herald Supplement* se encarga a veces de distorsionar y exagerar esos aspectos, lo cierto es que, al menos, no se queda corto. Nunca yerra al hacer que el abismo entre montañas resulte bastante estrecho, ni que el título de barón impresione poco. Pero, por encima de esa sana, fiable y vieja literatura sobre el esnobismo ha surgido, en nuestra época, otra clase de literatura del esnobismo que, con sus pretensiones mucho más elevadas, me parece merecedora de mucho menos respeto. Dicho sea de paso (por si se considerara importante), se trata de una clase de literatura de mucha mejor calidad. Pero resulta infinitamente peor filosófica y éticamente, así como en su intento de retratar la vida de la aristocracia y de la humanidad tal como son. En esos libros de los que me dispongo a hablar, descubrimos qué es capaz de hacer un hombre listo con la idea de la aristocracia. Pero de la literatura del *Family Herald Supplement* podemos extraer qué puede hacer la idea de la aristocracia con un hombre no tan listo. Y al conocer eso, conoceremos la historia de Inglaterra.

Esta nueva ficción aristocrática debe de haber llamado la atención de todos los que han leído la mejor narrativa de los últimos quince años. Es la verdadera o supuesta literatura de *The Smart Set** la que representa a ese grupo humano como distinguido, no sólo por la

* *The Smart Set.* Revista literaria de periodicidad mensual que apareció en 1900 y siguió publicándose hasta 1929. *(N. del T.)*

elegancia de sus atavíos, sino por lo ingenioso de sus comentarios. Al mal barón, al bueno, al romántico e incomprendido que se supone que es malo pero es bueno, esta escuela ha añadido una imagen que no podía ni imaginarse hace unos años, la imagen del barón divertido. El aristócrata ya no ha de ser más alto que el resto de los mortales, más fuerte y más apuesto, también ha de ser más ingenioso. Ahora es el hombre larguirucho del epigrama breve. Muchos modernos y eminentes novelistas, eminentes por méritos propios, habrán de admitir cierta responsabilidad por haber apoyado esa pésima forma de esnobismo: el esnobismo intelectual. El talentoso autor de *Dodo* es responsable de haber, en cierto sentido, creado la moda en tanto que moda. Hichens. en *El clavel verde*, reafirmó esa idea extraña de que los nobles hablan bien, aunque su caso contaba con cierto fundamento biográfico que, en consecuencia, le servía de excusa. La señora Craigie tiene considerable culpa en el asunto, aunque, o mejor sería decir porque, ha combinado la referencia aristocrática con cierta sinceridad moral e incluso religiosa. Cuando se trata de la salvación de un alma, incluso en una novela, es indecente mencionar que se trata del alma de un caballero. Tampoco puede eximirse totalmente de culpa a un hombre de mucha mayor habilidad, un hombre que ha demostrado poseer el instinto humano más elevado, el instinto romántico. Me refiero a Anthony Hope. En un melodrama trepidante e imposible como es *El prisionero de Zenda*, la sangre de los reyes proporcionaba un excelente tema fantástico. Pero la sangre de los reyes no es algo que pueda tomarse en serio. Y cuando, por ejemplo, Hope dedica un estudio tan serio y bené-

volo a un hombre llamado Tristram de Blent, un hombre que a lo largo de toda su infancia no pensaba en nada que no fuera su absurda y antigua finca, sentimos que, incluso a Hopel, le vence su excesiva preocupación por la idea de la oligarquía. Para la persona corriente resulta difícil interesarse por un joven cuyo único objetivo es poseer la casa de Blent, en un momento en que todos los demás jóvenes aspiran a poseer las estrellas.

Con todo, el de Hope es un caso muy poco importante, y además, en su caso, no sólo existe un componente caballeresco, sino un elemento muy válido de ironía que nos advierte contra el riesgo de tomarnos demasiado en serio toda esa elegancia. Sobre todo, demuestra su sensatez al no equipar a su aristócrata con un inverosímil ingenio espontáneo. Esa costumbre de insistir en el ingenio de las clases poderosas constituye el más servil de todos los servilismos. Es, como ya he dicho, infinitamente más despreciable que el esnobismo de las novelitas en las que se describe al noble sonriendo como un Apolo o montado a lomos de un elefante enloquecido. En estos casos puede tratarse de exageraciones de la belleza y el valor, pero éstos son los ideales inconscientes de los aristócratas, incluso de los aristócratas tontos.

Tal vez el noble de la novelita no aparezca representado con demasiada exactitud en relación con los hábitos diarios de los aristócratas. Pero es algo más importante que una realidad: se trata de un ideal práctico. Quizá el caballero de ficción no copie al caballero de la vida real; pero éste sí copia a aquél. Tal vez no resulte especialmente atractivo, pero preferiría ser atractivo que cualquier otra cosa. Tal vez no haya montado nun-

ca a lomos de un elefante enloquecido, pero monta a lomos de su pony todo lo que puede, con aire de haberse subido a un elefante. Y, en conjunto, la clase alta no sólo desea especialmente esas cualidades de la belleza y el valor, sino que, hasta cierto punto al menos, las posee especialmente. Así, no hay nada en verdad malo o calumnioso en esa literatura popular que hace que todos sus marqueses midan dos metros de altura. Resulta esnob, sí, pero no es servil. Su exageración se basa en una admiración exuberante y sincera; su admiración sincera se basa en algo que, en cualquier caso, hasta cierto punto, está ahí. Las clases bajas inglesas no temen lo más mínimo a las clases altas. Nadie podría temerlas. Simple, libre y sentimentalmente, las adoran. La fuerza de la aristocracia no se encuentra en absoluto en la aristocracia. Se encuentra en los suburbios. No se encuentra en la Cámara de los Lores; no se encuentra en el servicio civil; no se encuentra en los puestos del gobierno; no se encuentra siquiera en el inmenso y desproporcionado monopolio de la tierra inglesa. Se encuentra en cierto espíritu. Se encuentra en el hecho de que cuando un sirviente desea elogiar a un hombre, dice sin pensar que éste se ha comportado como un caballero. Desde un punto de vista democrático, también podría decir que se ha comportado como un vizconde. El carácter oligárquico de la comunidad británica no radica, como sucede en muchas otras oligarquías, en la crueldad de los ricos sobre los pobres. No radica siquiera en la amabilidad que los ricos demuestran hacia los pobres; radica en la amabilidad perenne y constante que los pobres demuestran hacia los ricos.

El esnobismo de la mala literatura, por tanto, no es

servil. Pero el esnobismo de la buena literatura sí lo es. Las anticuadas novelitas de a medio penique en que las duquesas refulgen cubiertas de diamantes no eran serviles. Pero las nuevas novelas en que refulgen, cubiertas de epigramas, sí lo son. Pues al atribuir de ese modo a la clase alta un grado especial, asombroso, de inteligencia y don de palabra, así como un poder especial para la controversia, le estamos atribuyendo algo que no sólo no constituye una virtud específica suya, sino que no es siquiera su meta específica. En palabras de Disraeli (que, siendo un genio y no un caballero, debería tal vez responder por haber introducido este método que consiste en halagar a la clase dominante), estamos cumpliendo con la función esencial del halago, que consiste en halagar a la gente por unas cualidades de las que carecen. Puede elogiarse mucho y exageradamente a alguien, pero ese elogio no se convertirá en adulación si se elogia algo cuya existencia resulte palmaria. Un hombre puede afirmar que el cuello de la jirafa llega hasta las estrellas, o que una ballena llena el océano entero, y no hará más que mostrarse impetuoso en extremo en relación con su animal favorito. Pero si empieza a felicitar a la jirafa por sus plumas, o a la ballena por la elegancia de sus piernas, nos enfrentamos a ese elemento social que conocemos como «adulación». Las clases media y baja de Londres pueden admirar sinceramente, aunque tal vez no prudentemente, la salud y la gracia de la aristocracia inglesa. Ello es así por la sencilla razón de que los aristócratas son, en conjunto, más saludables y elegantes que los pobres. Pero no pueden admirar sinceramente el ingenio de los aristócratas. Y ello es así por la sencilla razón de que los aristócratas no

son más ingeniosos que los pobres, sino mucho menos ingeniosos que ellos. Esas joyas de la ocurrencia verbal no se oyen en las cenas de gala, salidas de los labios de los diplomáticos. Donde se oyen de verdad, es en los omnibuses que van a Holborn, pronunciadas por los conductores. Los ingeniosos señores cuyas ocurrencias llenan los libros de la señora Craigie y la señorita Fowler, serían, en realidad, derrotados sin piedad en el arte de la conversación por el primer limpiabotas que tuviera la desgracia de cruzarse en su camino. Los pobres son simplemente sentimentales, y tienen excusa para serlo, si elogian a un caballero por considerarlo dispuesto y pródigo. Pero demostrarán ser esclavos y embusteros si lo elogian por su facilidad de palabra. Para eso ya se tienen a sí mismos.

El elemento de sentimiento oligárquico de esas novelas tiene en mi opinión, sin embargo, otra dimensión más sutil, más difícil de comprender, pero más digna de comprenderse. El caballero moderno, y especialmente el caballero inglés moderno, se ha convertido en un personaje tan importante en estos libros –y, a través de ellos, en toda nuestra literatura presente, así como en nuestra corriente de pensamiento– que algunas de sus cualidades, ya sean originales o de reciente adquisición, ya sean esenciales o accidentales, han alterado la calidad de nuestra comedia inglesa. En particular, ese ideal estoico, que se supone, sin ningún sentido, que es el ideal inglés, nos ha hecho más envarados y fríos. Y no es el ideal inglés. Pero sí es, hasta cierto punto, el ideal aristocrático. O tal vez sea el ideal de la aristocracia en su ocaso o decadencia. El caballero es un estoico porque es una especie de salvaje, porque vive presa de un

gran temor elemental, el temor a que un desconocido le dirija la palabra. Por eso, un vagón de tercera constituye una comunidad, mientras que uno de primera no es sino un lugar de eremitas redomados. Pero permítanme que aborde este asunto, que resulta difícil, de un modo más indirecto.

Ese elemento constante de incapacidad que recorre gran parte de la ficción ingeniosa y epigramática, tan en boga durante los últimos ocho o diez años, y que está presente en obras de ingenio más o menos real como *Dodo*, o *Concerning Isabel Carnaby* [«Sobre Isabel Carnaby»], e incluso en *Some Emotions and a Moral* [«Unas cuantas emociones y una moraleja»], puede expresarse de varios modos, pero para la mayoría de nosotros equivale en último extremo a lo mismo. Esta nueva frivolidad resulta inadecuada porque en ella no aparece una sensación fuerte de alegría no expresada. Los hombres y mujeres que intercambian ocurrencias pueden no sólo odiarse los unos a los otros, sino que es posible que se odien a sí mismos. Cualquiera de ellos puede haberse arruinado ese día, o haber sido sentenciado a muerte. No bromean porque estén contentos, sino porque no lo están. Porque del vacío del corazón habla la boca. Incluso cuando dicen cosas sin sentido, se trata de absurdos muy comedidos, de absurdos que economizan o, para usar la perfecta expresión de W.S. Gilbert en *Patience* [«Paciencia»], de «absurdos preciosos». E incluso cuando se ponen frívolos, no llegan nunca a ponerse alegres del todo. Quienes hayan leído algo sobre el racionalismo de los modernos sabrán que su razón es triste. Pero es que incluso su falta de razón resulta triste.

Las causas de esa incapacidad no son demasiado difíciles de señalar. La principal de todas ellas, claro está, es ese patético miedo al sentimentalismo, que es el peor de todos los terrores modernos, peor incluso que el terror que desemboca en la higiene. En todas partes, el humor más saludable y sonoro ha surgido de aquellas personas capaces de expresar no sólo sentimentalismo, sino un sentimentalismo de lo más tonto. No ha existido humor más vigoroso y sonoro que el del sentimental Steele, o el del sentimental Sterne, o el del sentimental Dickens. Esas criaturas que lloraban como mujeres eran las criaturas que se reían como hombres. Es cierto que el humor de Micawber es buena literatura, y que la emoción de la pequeña Nell es mala. Pero la clase de hombre que tuvo el valor de escribir tan mal en un caso es la clase de hombre que tendría el valor de escribir tan bien en el otro. La misma inconsciencia, la misma inocencia violenta, la misma escala gigantesca de acción que llevó al Napoleón de la Comedia a su Jena, le llevó también a su Moscú. Y en ello se muestran con especial claridad las limitaciones frígidas y debilitantes de nuestro ingenio moderno. Se esfuerzan notablemente, se esfuerzan heroica y casi patéticamente, pero no son capaces de escribir mal. Hay momentos en los que casi pensamos que logran el efecto que pretenden, pero nuestra esperanza se desvanece en cuanto comparamos sus pequeños fracasos con las enormes imbecilidades de Byron o Shakespeare.

Para provocar una risa franca hay que llegar al corazón. No entiendo por qué llegar al corazón debe asociarse siempre a la idea de moverlo a la compasión o hacerle sentir inquietud. Al corazón también puede

llegarse por la alegría y el triunfo. Al corazón puede llegarse por el divertimento. Pero todos nuestros dramaturgos son dramaturgos trágicos. Estos últimos escritores de moda son pesimistas hasta la médula, tanto que nunca parecen capaces de imaginar un corazón ocupado en la dicha. Cuando hablan del corazón, siempre hablan del dolor y las decepciones de la vida emocional. Cuando declaran que el corazón de un hombre está en su sitio, quieren decir, al parecer, que está en sus botas. Nuestras sociedades éticas entienden la camaradería, pero no comprenden la buena camaradería. De manera análoga, nuestros ingeniosos autores entienden qué es una charla, pero no lo que el doctor Johnson llamaba «una buena charla». Para poder tener, como el doctor Johnson, una buena charla, es del todo necesario ser, como el doctor Johnson, un buen hombre, tener amistad, honor y una ternura sin fondo. Y, sobre todo, es necesario mostrarse abiertamente humano, humano hasta la indecencia, confesar sin tapujos las congojas y miedos primigenios de Adán. Johnson era un hombre preclaro, lleno de humor, y por eso no le importaba hablar en serio sobre religión. Johnson era un hombre valiente, uno de los más valientes que han existido, y por eso no le importaba admitir ante quien fuera que el miedo a la muerte le consumía.

La idea de que hay algo inglés en la represión de los sentimientos es una de esas ideas de las que ningún inglés había oído hablar nunca hasta que Inglaterra empezó a verse gobernada exclusivamente por escoceses, americanos y judíos. En el mejor de los casos, esa idea es una generalización del duque de Wellington, que era irlandés. En el peor de ellos, forma parte de ese teuto-

nismo absurdo que sabe tan poco de Inglaterra como de antropología, pero que está siempre hablando de vikingos. En realidad, los vikingos no reprimían sus sentimientos lo más mínimo. Lloraban como niños y se besaban como niñas. Por decirlo en pocas palabras, actuaban en ese sentido como Aquiles y todos los forzudos héroes, los hijos de los dioses. Y aunque la nacionalidad inglesa tiene seguramente tan poco que ver con los vikingos como la francesa o la irlandesa, los ingleses han sido sin duda los hijos de los vikingos en cuestión de lágrimas y de besos. No sólo es cierto que los hombres de letras más típicamente ingleses, como Shakespeare o Dickens, Richardson o Thackeray, fueran sentimentales. También lo es que los hombres de acción más típicamente ingleses eran sentimentales, más, si cabe. En la gran era isabelina, en que la nación inglesa terminó de formarse, en el gran siglo XVIII, en que el Imperio británico se construía por todas partes, ¿dónde, en esos tiempos, dónde estaba ese estoico inglés simbólico que viste de gris y negro y reprime sus sentimientos? ¿Acaso eran así los paladines y los piratas isabelinos? ¿Era así alguno de ellos? ¿Ocultaba Grenville sus emociones cuando rompía las copas de vino con los dientes y masticaba los cristales hasta sangrar? ¿Reprimía sus impulsos Essex al arrojar su sombrero sobre el asiento? ¿Le parecía sensato a Raleigh responder a las armas españolas, como indica Stevenson, sólo con el sonido insultante de las trompetas? ¿Desaprovechó Sydney alguna vez en su vida, e incluso en el momento de su muerte, la ocasión de pronunciar un comentario teatral? ¿Eran estoicos siquiera los puritanos? Los puritanos ingleses se reprimían mucho, pero incluso ellos eran demasiado

ingleses para reprimir sus sentimientos. Fue sin duda gracias a un gran milagro de su genialidad por lo que Carlyle llegó a admirar dos cosas tan irreconciliables, tan opuestas, como son el silencio y Oliver Cromwell. Cromwell era lo opuesto a un hombre fuerte y silencioso. Cromwell hablaba siempre, cuando no lloraba. Nadie, supongo, acusará al autor de *Gracia abundante* de avergonzarse de sus sentimientos. A Milton sí sería posible representarlo como un estoico; en cierto sentido lo era, como era mojigato, polígamo y unas cuantas cosas más, todas ellas desagradables y paganas. Pero, una vez dejado atrás ese nombre grande y desolado, que sin duda ha de ser considerado una excepción, nos encontramos con que la tradición del emocionalismo inglés se retoma y prosigue ininterrumpidamente. La belleza moral de las pasiones de Etheridge y Dorset, de Sedley y Buckingham, puede haber sido mayor o menor, pero no puede acusárseles del delito de haberlas ocultado. Carlos II fue muy popular entre los ingleses porque, como todos los reyes alegres de Inglaterra, demostraba sus pasiones. Guillermo el Holandés fue muy impopular entre los ingleses porque, al no ser inglés, disimulaba sus emociones. Él era, de hecho, el inglés ideal de nuestra teoría moderna; y precisamente por eso todos los ingleses verdaderos lo denostaban. Con el surgimiento de la gran Inglaterra del siglo XVIII, encontramos ese mismo tono abierto y emocional en la correspondencia y la política, en las artes y en el ejército. Tal vez la única cualidad en común que poseían el gran Fielding y el gran Richardson era que ninguno de ellos ocultaba sus sentimientos. Swift, es cierto, era duro y lógico, porque Swift era irlandés. Y cuando nos fijamos

en soldados y gobernantes, en patriotas y constructores de imperios del siglo XVIII, descubrimos, como ya he dicho, que eran, si cabe, más románticos que los autores de novelas de caballerías, más poéticos que los poetas. Chatham, que mostró al mundo toda su fuerza, mostró en la Cámara de los Comunes toda su debilidad. Wolfe se paseaba blandiendo la espada, llamándose a sí mismo César y Aníbal, y murió con unos versos en los labios. Clive era como Cromwell y Bunyan o, como Johnson, es decir, se trataba de un hombre fuerte y sensato con una especie de vena histérica y cierta tendencia a la melancolía. Como Johnson, era más saludable por ser más enfermizo. Las leyendas de esa Inglaterra están llenas de fanfarronería, de sentimentalismo, de maravillosa afectación. Pero no hace falta extenderse en los ejemplos del inglés esencialmente romántico cuando hay uno que sobresale por encima de los demás. Rudyard Kipling ha dicho de los ingleses, complaciente: «Cuando nos encontramos, nosotros no nos echamos al cuello del otro ni nos besamos». Es cierto que esa costumbre antigua y universal ha desaparecido de nuestra Inglaterra moderna y debilitada. A Sydney no le hubiera importado besar a Spenser. Pero admito que no sería probable que el señor Broderick besara al señor Arnold-Foster, como si con ello demostrara la mayor hombría y grandeza militar de Inglaterra. Pero el inglés que no demuestra sus sentimientos no ha perdido del todo la capacidad de ver algo inglés en el gran héroe naval de la guerra napoleónica. La leyenda de Nelson no puede destruirse. Y en el ocaso de esa gloria están escritas, con letras fulgurantes, para siempre, las palabras del gran sentimiento inglés: «Bésame, Hardy.»

Por tanto, ese ideal de autorrepresión puede ser otra cosa, pero no es inglés. Tal vez tenga algo de oriental, o sea ligeramente prusiano, pero básicamente no proviene, creo yo, de ninguna fuente racial o nacional. Como ya he comentado, es en cierto sentido aristocrático; no procede de un pueblo, sino de una clase. Ni siquiera, creo yo, era la aristocracia tan estoica en los días en los que contaba con verdadera fuerza. Pero, ya constituya ese ideal de supresión de las emociones la tradición genuina de los caballeros, ya se trate simplemente de una de las invenciones de los caballeros modernos (a los que podría llamarse «caballeros decadentes»), no hay duda de que tiene algo que ver con el elemento no emocional de esas novelas de sociedad. A partir de la representación de los aristócratas como personas que reprimen sus sentimientos, ha sido fácil dar un paso más y representarlos como personas que carecen de ellos y que, por tanto, no necesitan reprimirlos. Así, el oligarca moderno ha convertido en virtud de la oligarquía la exhibición de una dureza y una brillantez diamantinas. Como el compositor de sonetos que se dirigiera a su dama en el siglo XVII, él parece usar la palabra «frío» casi como un elogio, y la palabra «inhumano» como una especie de cumplido. Claro que, en personas tan bondadosas e infantiles como son las que componen las clases altas, sería imposible crear nada que pudiera llamarse crueldad positiva; de modo que en estos libros exhiben una especie de crueldad negativa. No pueden mostrarse crueles en los actos, pero sí en las palabras. Todo ello implica una cosa, sólo una cosa. Implica que el ideal vivo y fortalecedor de Inglaterra ha de buscarse en las masas: debe buscarse

allí donde Dickens lo encontró; Dickens, entre cuyas glorias se cuenta la de haber sido humorista, sentimental, optimista, pobre hombre, inglés, pero cuya mayor gloria fue la de ver la humanidad en toda su asombrosa y tropical exuberancia, sin fijarse siquiera en la aristocracia; Dickens, cuya mayor gloria fue no ser capaz de describir a un solo caballero.

XVI

De McCabe y una divina frivolidad

Un crítico me regañó en una ocasión diciéndome, con aire de razonable indignación: «Si ha de bromear, al menos no lo haga sobre asuntos tan serios». Yo, con natural simplicidad y asombro, le respondí: «¿Y de qué otros asuntos, si no de los serios, puede bromearse?». Resulta bastante inútil hablar de payasadas profanas, pues todas las payasadas lo son por definición, en el sentido de que han de suponer la comprensión súbita de que algo que se cree a sí mismo solemne, en el fondo no lo es tanto. Si un chiste no se ríe de la religión, o de la moral, es un chiste sobre policías, profesores de ciencias o estudiantes universitarios disfrazados de reina Victoria. Y la gente bromea más sobre policías que sobre el papa, pero no porque los policías supongan un tema más frívolo, sino, por el contrario, porque suponen un tema más serio. El obispo de Roma carece de jurisdicción en este reino de Inglaterra, mientras que los policías pueden hacer recaer su solemnidad sobre nosotros de modo bastante súbito. Los hombres cuentan chistes sobre viejos profesores de ciencias, más incluso que sobre obispos, pero no porque el de la ciencia sea un tema más ligero que el de la religión, sino porque la ciencia es, por naturaleza, más solemne y austera que la religión. No soy yo; no es siquiera una clase concre-

ta de periodistas y bufones quienes bromean sobre asuntos que son de la más terrible importancia. Es la humanidad entera. Si hay alguna cosa que, más que cualquier otra, todos, incluso aquellos con un menor conocimiento del mundo, admiten, es que los hombres siempre hablan con gran seriedad y sinceridad, con la mayor precisión posible, de cosas que no son importantes, a la vez que se refieren siempre con gran frivolidad a cosas que sí lo son. Los hombres hablan durante horas, con gestos propios de un cónclave de cardenales, de cosas como el golf, el tabaco, los chalecos, o las políticas de partido. Pero cuentan los chistes más viejos del mundo sobre las cosas más graves y terribles: el matrimonio, la horca.

Sin embargo, un caballero, el señor McCabe, me ha planteado lo que casi equivale a un emplazamiento personal. Y como resulta ser un hombre cuya sinceridad y virtud intelectual me merecen el más alto de los respetos, no me siento inclinado a dejarlo pasar sin tratar al menos de satisfacer a mi crítico en el asunto. El señor McCabe dedica una parte considerable de su último ensayo, incluido en una colección llamada «El cristianismo y el racionalismo a juicio», a desarrollar una objeción, no a mi tesis, sino a mi método, tras lo que, amistosa y dignamente, me emplaza a modificarlo. Si me siento más que inclinado a defenderme en este asunto es meramente por el respeto que me merece el señor McCabe, y más aún por el respeto que me merece la verdad, que, en mi opinión, se encuentra en peligro por culpa de este error, no sólo en esta cuestión, sino también en otras. Para que no se cometa ninguna injusticia en el asunto, citaré al propio McCabe:

Pero antes de seguir con cierto detalle al señor Chesterton, me gustaría plantear una observación general sobre su método. Él es tan serio como yo en su objetivo último, y por ello le respeto. Él sabe, como sé yo, que la humanidad se halla en una solemne encrucijada. Avanza a través de las eras hacia una meta desconocida, impulsado por un irrefrenable deseo de felicidad. Hoy vacila, bastante frívolamente, pero todo pensador serio sabe lo importante que puede resultar la decisión. Aparentemente, está abandonando el sendero de la religión y adentrándose en el del secularismo. ¿Se hundirá en las arenas movedizas de la sensualidad en ese nuevo sendero, y pasará jadeante por años de anarquía cívica e industrial, para acabar percatándose de que se ha equivocado de camino y debe regresar a la religión? ¿O le parecerá que, al fin, ha dejado atrás la niebla y las arenas movedizas; que está ascendiendo por la ladera de una colina que durante tanto tiempo apenas entrevió, y que avanza ya sin titubeos rumbo a la largamente buscada Utopía? Este es el drama de nuestro tiempo, y todos los hombres y todas las mujeres deberían entenderlo.

El señor Chesterton lo entiende. Es más, reconoce que nosotros lo entendemos. Carece por completo de esa mezquindad insignificante, y de esa curiosa vanidad de muchos de sus colegas, que nos tachan de simples iconoclastas o de anarquistas de la moral. Él admite que libramos una guerra desagradecida en defensa de lo que consideramos que es la verdad y el progreso. Y él hace lo mismo. Pero ¿por qué, en nombre de todo lo que es razonable, deberíamos, una vez convenida la trascendencia del tema, en uno u otro sentido, renunciar a métodos claros y serios para abordar la controversia? ¿Por qué, cuando la necesidad vital de nuestro tiempo es inducir a hombres y a mujeres a pensar de vez en cuando, y ser hombres

y mujeres –mejor dicho, a recordar que en realidad son dioses que tienen el destino de la humanidad a sus pies–, por qué deberíamos pensar que ese juego caleidoscópico de expresiones resulta inoportuno? Los ballets de la Alhambra y los fuegos artificiales del Palacio de Cristal, así como los artículos de Chesterton en el *Daily News*, tienen su lugar en la vida. Pero no entiendo que un estudiante serio de la sociedad crea que puede curar la inconsciencia de nuestra generación mediante el recurso a unas paradojas forzadas; que puede dar a la gente una visión sana de los problemas sociales mediante unos trucos de prestidigitación literaria; que puede plantear cuestiones importantes mediante una lluvia de metáforas-cohete y «hechos» imprecisos, así como sustituyendo la imaginación por el buen juicio.

Cito este párrafo con especial agrado, pues, por más que lo intente, el señor McCabe no logrará expresar hasta qué punto le reconozco a él y a su escuela su absoluta sinceridad y responsabilidad, su actitud filosófica. No dudo de que están convencidos de todas y cada una de las palabras que creen. Yo también estoy convencido de todas y cada una de las palabras que digo. Pero ¿por qué el señor McCabe exhibe una especie de misteriosa vacilación a la hora de admitir que yo estoy convencido de las cosas que digo? ¿Por qué no parece tan seguro de mi responsabilidad mental como yo lo estoy de la suya? Creo que si tratamos de responder bien a la pregunta, de manera directa, lograremos llegar a la raíz del asunto por el atajo más corto.

El señor McCabe no cree que yo sea serio, sino simplemente divertido, porque a él le parece que «divertido» es lo contrario de «serio». Pero «divertido» es lo

contrario de «aburrido», de nada más. La cuestión de si un hombre se expresa recurriendo a una fraseología grotesca o hilarante o, por el contrario, a otra solemne y contenida, no tiene que ver con el motivo o el estado moral, sino con el lenguaje instintivo y la expresión propia. Que el hombre decida decir la verdad con frases largas o con breves chascarrillos es un problema análogo al de si decide decir la verdad en francés o en alemán. Que un hombre predique su evangelio de manera grotesca o de manera seria, es una cuestión comparable a la de que lo predique en prosa o en verso. La cuestión de si Swift era divertido en su ironía es una cuestión que poco tiene que ver con la de si Swift era serio en su pesimismo. Sin duda, ni siquiera McCabe afirmaría que cuanto más divertido sea *Gulliver* en sus métodos, menos sincero puede ser en su objeto. La verdad es, como ya he dicho, que en este sentido, las características de «lo divertido» y «lo serio» no tienen nada que ver la una con la otra, no son más comparables que lo negro y lo triangular. Bernard Shaw es divertido y sincero. George Robey es divertido, pero no sincero. El señor McCabe es sincero, pero no divertido. Los ministros, por lo general, no son ni sinceros ni divertidos.

Dicho en pocas palabras, el señor McCabe se halla bajo el influjo de una falacia fundamental que, según he descubierto, suele darse en los hombres de iglesia. Muchos miembros del clero me reprochan con cierta periodicidad que bromee con la religión. Y casi siempre invocan la autoridad de ese sensato mandamiento que dice: «No tomarás el nombre de Dios en vano». Y yo siempre respondo, cómo no, que de ningún modo tomo

el nombre de Dios en vano. Tomar algo y bromear sobre ello no es tomarlo en vano. Es, por el contrario, tomarlo y usarlo para un fin excepcionalmente bueno. Usar algo en vano significa usarlo sin darle utilidad. Pero una broma puede resultar de gran utilidad; puede contener, para cada situación, todo el sentido de la Tierra, por no hablar de todo el sentido del cielo. Y los mismos que encuentran ese mandamiento en la Biblia, pueden hallar también en ella varias bromas. En el mismo libro en el que se advierte contra la posibilidad de tomar en vano el nombre de Dios, ese mismo Dios aturde a Job con un torrente de terribles ligerezas. En el mismo libro en que se afirma que el nombre de Dios no debe tomarse en vano, se habla con ligereza y despreocupación de un Dios que se ríe y guiña un ojo. Sin duda no es aquí donde debemos buscar ejemplos de lo que significa usar su nombre en vano. Y no resultará muy difícil entender dónde hemos de buscar. La gente (como he señalado con tacto) que realmente toma el nombre de Dios en vano son los propios religiosos. Lo fundamental y realmente frívolo no es una broma despreocupada. Lo fundamental y realmente frívolo es una solemnidad despreocupada. Si el señor McCabe desea saber realmente qué clase de garantía de realidad y solidez viene incorporada al mero acto de lo que se conoce como «hablar seriamente», que pase un feliz domingo de ronda por los púlpitos. O, mejor aún, que se deje caer por la Cámara de los Comunes o la de los Lores. Incluso él admitiría que esos hombres son solemnes, mucho más que yo. Y creo que incluso el señor McCabe admitiría que esos hombres son frívolos, mucho más que yo. ¿Por qué McCabe ha de mostrarse tan elocuente sobre el peligro

que suponen los escritores fantásticos y paradójicos? ¿Por qué ha de ser tan ardiente en su deseo de escritores serios y verbosos? Escritores fantásticos y paradójicos no abundan demasiado. Por el contrario, existe un número gigantesco de escritores serios y verbosos; y es por culpa de estos últimos por lo que todo lo que McCabe detesta (que es lo mismo que detesto yo, dicho sea de paso) sigue existiendo y en plena vigencia. ¿Cómo puede haber sucedido que un hombre tan inteligente como el señor McCabe piense que la paradoja y la broma entorpecen el camino? Lo que entorpece el camino, en todos los aspectos del empeño moderno, es la solemnidad. Son sus propios, sus favoritos «métodos serios»; son sus propios, sus favoritos «momentos trascendentales»; es su propia, su favorita «capacidad de juicio» lo que entorpece el camino en todas partes. Eso lo sabe todo el que ha encabezado una delegación ministerial; y lo sabe todo el que ha escrito una carta al *Times*. Todos los ricos que desean acallar las bocas de los pobres hablan de la «trascendencia del momento». Todo consejo de ministros que no tiene respuesta desarrolla de pronto la capacidad de mostrarse «juicioso». Todo aquel que recurre a «métodos viles» recomienda los «métodos serios». Hace un momento he dicho que la sinceridad no tiene nada que ver con la solemnidad, pero confieso que no estoy tan seguro de tener razón. En el mundo moderno al menos, no estoy seguro de tener razón. En el mundo moderno, la solemnidad es el enemigo directo de la sinceridad. En el mundo moderno, la sinceridad está casi siempre de una parte, y la seriedad casi siempre de otra. La única respuesta posible al fiero y despreocupado ataque de la sinceridad es la respues-

ta miserable de la solemnidad. Dejemos que el señor McCabe, o cualquiera que crea que para ser sincero hay que ser serio, que imagine simplemente la escena, en algún ministerio, en la que Bernard Shaw encabezara una delegación socialista para reunirse con Austen Chamberlain. ¿De qué parte estaría la solemnidad? ¿Y la sinceridad?

Me alegra mucho, ciertamente, descubrir que McCabe me pone en el mismo saco que a Shaw en su sistema de condena de la frivolidad. Creo que en una ocasión dijo que le habría gustado que Bernard Shaw etiquetara todos sus párrafos como serios o jocosos. Yo ignoro qué párrafos del escritor deben ser etiquetados como serios. Pero no me cabe duda de que el párrafo en el que McCabe hace esa afirmación debería etiquetarse como jocoso. También afirma, en el artículo sobre el que trato aquí, que Shaw siempre dice deliberadamente lo que sus oyentes no esperan oír. No hace falta que me detenga en lo poco concluyente y débil de ese argumento, pues ya lo he abordado en el capítulo dedicado a Bernard Shaw. Baste aclarar aquí que la única razón seria que se me ocurre para que alguien se sienta movido a escuchar a otro es que aquél mire a éste con fe ardiente y atención fija, esperando que diga lo que no espera que diga. Tal vez se trate de una paradoja, pero eso es porque las paradojas son ciertas. Tal vez no sea racional, pero eso es porque el racionalismo no sirve. Es, sin duda, cierto que cuando acudimos a escuchar a un profeta o a un maestro, podemos esperar que sea ingenioso o no, que sea elocuente o no, pero siempre esperamos lo que no esperamos. Tal vez no esperemos la verdad, tal vez ni siquiera esperemos lo sensato, pero siempre espera-

mos lo inesperado. Si no esperamos lo inesperado, ¿qué estamos haciendo ahí? Si esperamos lo esperado, ¿por qué no nos sentamos en nuestra casa y lo esperamos a solas? Si McCabe sólo dice eso sobre Bernard Shaw, que siempre tiene alguna aplicación inesperada de su doctrina que ofrecer a quienes le escuchan, lo que dice no deja de ser cierto, aunque decir eso equivale a decir sólo que Shaw es un hombre original. Pero si lo que quiere decir es que Shaw ha profesado o predicado más de una doctrina, entonces lo que dice es falso. No me corresponde a mí defender al señor Shaw. Como ya se ha visto, estoy en absoluto desacuerdo con él. Pero no me importa, en su nombre, retar directamente a todos sus oponentes, entre ellos a McCabe. Le desafío a él, o a cualquier otro, a que mencione un solo caso en el que Shaw haya, en aras del ingenio o la novedad, asumido alguna postura que no pueda deducirse del cuerpo general de su doctrina tal como la expresa en otros escritos. Me alegra admitir que he sido un estudiante razonablemente cercano de las ocurrencias de Shaw, y solicito al señor McCabe que, si no cree que estoy convencido de las cosas que digo, crea al menos que sí estoy convencido de este reto que le planteo.

Todo esto, sin embargo, es un paréntesis. Lo que aquí me ocupa de modo inmediato es el emplazamiento que me hace el señor McCabe a no ser tan frívolo. Permítanme regresar al texto en el que me emplazaba. Hay, por supuesto, muchas cosas que podría expresar detalladamente al respecto. Pero empezaré diciendo que McCabe se equivoca al suponer que el peligro que yo predigo a partir de la desaparición de la religión sea el aumento de la sensualidad. Al contrario, más bien

me atrevería a predecir una disminución de la sensualidad, porque lo que predigo es una disminución de la vida. Yo no creo que bajo el materialismo occidental moderno vayamos a vivir en la anarquía. Dudo que tengamos siquiera el suficiente coraje y el suficiente ánimo individuales como para gozar de libertad. Es una falacia bastante anticuada suponer que nuestra objeción al escepticismo sea que suprime la disciplina de las vidas de las personas. Nuestra objeción al escepticismo es que suprime la fuerza motriz. El materialismo no es sólo algo que destruye la contención. El materialismo es, en sí mismo, la gran contención. La escuela de McCabe defiende la libertad política, pero niega la libertad espiritual. Es decir, preconiza la abolición de las leyes que podrían ser infringidas, y las sustituye por otras que no pueden serlo. Y esa es la verdadera esclavitud.

La verdad es que la civilización científica en la que cree McCabe tiene un defecto bastante concreto: tiende perpetuamente a destruir esa democracia o poder de los hombres ordinarios en los que McCabe también cree. La ciencia implica especialización, y la especialización implica oligarquía. Si alguna vez creas el hábito de encomendar a unos hombres concretos la producción de unos resultados concretos en física o astronomía, estarás abriendo la puerta a una exigencia igualmente natural para que encomiendes a determinados hombres determinadas labores de gobierno y coerción de otros hombres. Si te parece razonable que un escarabajo sea el único campo de estudio de un hombre, y que ese hombre sea el único estudioso de ese escarabajo, será sin duda una consecuencia inofensiva afirmar que la

política debería ser el único campo de estudio de un hombre, y que ese hombre ha de ser el único estudioso de la política. Como he señalado en otros pasajes de esta obra, el experto es más aristócrata que el aristócrata, porque el aristócrata no es más que el hombre que vive bien, mientras que el experto es el hombre que sabe más. Pero si observamos el progreso de nuestra civilización científica vemos un aumento gradual, por todas partes, del especialista respecto de la función popular. Antes, los hombres se sentaban alrededor de una mesa y coreaban sus canciones al unísono; hoy, un hombre canta solo, por la absurda razón de que lo hace mejor que los demás. Si la civilización científica prosigue (algo altamente improbable) sólo un hombre reirá, porque sabrá hacerlo mejor que el resto.

No sé si puedo expresar esta idea con mayor brevedad que si tomo la frase del señor McCabe que dice así: «Los ballets de la Alhambra y los fuegos artificiales del Palacio de Cristal, así como los artículos de Chesterton en el *Daily News*, tienen su lugar en la vida». Me encantaría que mis artículos tuvieran un lugar tan noble como las otras dos cosas que menciona. Pero preguntémonos (con espíritu de concordia, como diría el señor Chadband), qué son los ballets de la Alhambra. Los ballets de la Alhambra son unas instituciones en las que un grupo muy selecto de personas vestidas de rosa ejecuta una operación conocida como baile. Pues bien, en todas las comunidades dominadas por una religión –en las comunidades cristianas de la Edad Media, así como en muchas sociedades primitivas–, el hábito de bailar era común a todo el mundo, y no se veía necesariamente restringido a una clase profesional. La persona podía

bailar sin ser bailarina; la persona podía bailar sin ser especialista; la persona podía bailar sin ir de rosa. Y, en la medida en que más avanza la civilización científica del señor McCabe –esto es, en la medida en que una civilización religiosa (o una civilización real) entra en decadencia–, cuanto «mejor adiestrada», cuanto más rosa se vuelve la gente que baila, más numerosa es la gente que no baila. Tal vez el señor McCabe reconozca un ejemplo de lo que digo en el descrédito gradual que en la sociedad merece el viejo vals europeo, lo mismo que el baile en grupo, y su sustitución por ese horrible y degradante interludio oriental que se conoce como la «danza de la falda». En él se encierra la esencia misma de la decadencia, la sustitución de cinco personas que hacen algo para divertirse por una sola persona que lo hace por dinero. Pues bien, cuando McCabe afirma que los ballets de la Alhambra y mis artículos tienen «su lugar la vida», hay que hacerle constar que él se está esforzando al máximo por crear un mundo donde el baile, como tal, no tendrá ninguna cabida en esta vida. En efecto, trata de crear un mundo en el que no habrá vida para bailar que tenga cabida en él. El hecho mismo de que McCabe crea que el baile tiene que ver con unas mujeres contratadas para ejecutar sus movimientos en la Alhambra ilustra el mismo principio por el que es capaz de pensar en la religión como en algo que tiene que ver con unos hombres contratados y vestidos con alzacuellos. En ambos casos se trata de cosas que no deberían hacernos a nosotros, sino que deberíamos ser nosotros quienes las hiciéramos. Si McCabe fuera verdaderamente religioso, sería feliz. Y si todos fuéramos felices, bailaríamos.

En pocas palabras, el asunto puede expresarse de la siguiente manera: el sentido fundamental de la vida moderna no es que los ballets de la Alhambra tengan un sitio en esta vida. El sentido principal, la gran tragedia principal de la vida moderna es que el señor McCabe no tenga un lugar en los ballets de la Alhambra. La dicha de cambiar de postura con gracia, la dicha de adecuar el ritmo de la música al movimiento de los miembros, la dicha de hacer girar la ropa, la dicha de sostenerse con un pie..., todas esas cosas deberían formar parte de los derechos del señor McCabe, y de los míos, y, resumiendo, de todos los ciudadanos corrientes y saludables. Tal vez no debiéramos consentir someternos a esas evoluciones. Pero eso es porque somos unos modernos tristes y racionalistas. No sólo nos amamos a nosotros mismos más de lo que amamos el deber; nos amamos a nosotros mismos más de lo que amamos la dicha.

Cuando, por tanto, el señor McCabe afirma que otorga a las danzas de la Alhambra (y a mis artículos) su lugar en la vida, creo que contamos con justificación para señalar que, por la naturaleza misma de lo que su filosofía y su civilización favorita defienden, les otorga un lugar muy inadecuado. Pues (si se me permite seguir con el paralelismo, elogioso en exceso), el señor McCabe cree que la Alhambra y mis artículos son dos cosas de lo más curiosas y absurdas, que algunas personas concretas hacen (seguramente por dinero) para divertirle a él. Pero si él hubiera sentido alguna vez el antiguo, sublime, elemental y humano instinto de danzar, habría descubierto que danzar no es nada frívolo, sino algo muy serio. Habría descubierto que se trata del método

más serio, casto y decente de expresar cierto tipo de emociones. Y, de manera análoga, si alguna vez hubiera sentido el impulso –como lo hemos sentido Bernard Shaw y yo– de expresar lo que él llama paradojas, habría descubierto también que la paradoja no es nada frívolo, sino algo muy serio. Habría descubierto que una paradoja no es más que una cierta dicha desafiadora que pertenece al ámbito de la creencia. Yo vería como civilización defectuosa, desde el punto de vista plenamente humano, aquella que no practicara el hábito universal del baile alegre y ruidoso. De la misma manera, vería como defectuosa cualquier mente que no cultivara el hábito de pensar alegre y ruidosamente. Es un acto de vanidad que el señor McCabe afirme que el ballet es parte de él. Debería ser él quien fuera parte del ballet. De lo contrario, él sería sólo hombre en parte. Es un acto de vanidad que diga que «no discute sobre el traslado del humor a la controversia». Él debería trasladar el humor a toda controversia, pues a menos que un hombre sea en parte humorista, sólo será hombre en parte. Para resumir de manera muy simple la cuestión, si el señor McCabe me pregunta por qué traslado la frivolidad a una discusión sobre la naturaleza del hombre, le responderé que porque la frivolidad forma parte de la naturaleza del hombre. Si me pregunta por qué introduzco lo que él llama paradojas en los problemas filosóficos, le responderé que porque todos los problemas filosóficos tienden a volverse paradójicos. Si objeta que yo trato la vida con descaro, le responderé que la vida es descarada. Y le digo que el universo, al menos tal como yo lo veo, se parece mucho más a los fuegos artificiales del Palacio de Cristal que a

su propia filosofía. En todo el cosmos se da una tensa y secreta festividad que se parece a los preparativos del día de Guy Fawkes. La eternidad es la víspera de algo. Yo no contemplo nunca las estrellas sin sentir que son los cohetes de algún niño, inmóviles en su caída perpetua.

XVII

Del ingenio de Whistler

Ese escritor capaz e ingenioso que es Arthur Symons ha incluido en un ensayo de reciente publicación, creo, una apología de *London Nights* [«Noches de Londres»], en la que afirma que la moralidad debería estar totalmente supeditada al arte en la crítica, y para justificarlo recurre al singular argumento de que el arte, o el culto a la belleza, es el mismo en todas las épocas, mientras que la moral difiere según los periodos y los ámbitos. Parece, además, desafiar a sus críticos y a sus lectores a que mencionen algún rasgo o cualidad permanente en la ética. Se trata, ciertamente, de un ejemplo muy curioso de ese extravagante sesgo contra la moralidad que convierte a tantos estetas ultramodernos en personajes más enfermizos y fanáticos que cualquier eremita levantino. Constituye, sin duda, una expresión muy corriente del intelectualismo moderno afirmar que la moralidad de una época puede ser totalmente distinta a la de otra. Y, como muchas otras grandes frases del intelectualismo moderno, no significa, literalmente, nada en absoluto. Si las dos moralidades son totalmente distintas, ¿por qué llamar «moralidades» a ambas? Es como si un hombre dijera: «Los camellos de diversos lugares son totalmente distintos; algunos tienen seis patas, otros ninguna; algunos tienen escamas, otros plumas, otros cuernos; algunos tie-

nen alas, otros son verdes, otros triangulares. No tienen nada en común». Ante una afirmación tal, cualquier hombre sensato replicaría: «Entonces, ¿qué te lleva a llamarlos a todos "camellos"? ¿Cómo distingues a un camello cuando lo ves?». La moralidad cuenta siempre, claro está, con una substancia permanente, lo mismo que hay una substancia permanente en el arte; afirmar esto es sólo afirmar que la moralidad es moralidad, y que el arte es arte. Un crítico de arte ideal sabría reconocer sin vacilar la belleza común tras cada escuela; del mismo modo, el moralista ideal sabría reconocer la ética común tras cada código. Pero en la práctica, algunos de los mejores ingleses que han sido no han sabido ver más que suciedad e idolatría en la piedad estelar de los brahmanes. Y es igualmente cierto que, en la práctica, el mejor grupo de artistas que en el mundo han sido –los gigantes del Renacimiento–, no supieron ver más que barbarismo en la energía etérea del gótico.

Este sesgo contra la moralidad que se da entre los estetas modernos no se airea demasiado, aunque en realidad no se trata de un sesgo contra la moralidad, sino contra la moralidad de los demás, y se basa, por lo general, en una preferencia moral muy definida por cierta clase de vida que es pagana, plausible, humana. El esteta moderno, que quiere hacernos creer que valora la belleza por encima de la conducta, lee a Mallarmé y bebe absenta en alguna taberna. Pero esa no es sólo su forma de belleza favorita; es también su forma de conducta favorita. Si de verdad quisiera hacernos creer que sólo le preocupa la belleza, debería asistir sólo a las escuelas wesleyanas y pintar sólo el brillo del sol en los cabellos de los bebés wesleyanos. No debería leer más

que los muy elocuentes sermones teológicos de los clérigos presbiterianos. Ante ellos, su falta de toda sintonía moral demostraría que sus intereses son puramente verbales o pictóricos. En todos los libros que lee y escribe se aferra a los faldones de su propia moralidad y su propia inmoralidad. El campeón de *l'art pour l'art* se pasa la vida denunciando a Ruskin por dedicarse a moralizar. Si realmente fuera un defensor del arte por el arte, se limitaría a insistir en el estilo de Ruskin.

La doctrina de la distinción entre arte y moralidad debe gran parte de su éxito al hecho de que el arte y la moralidad se mezclan irremediablemente en las personas y las obras de sus grandes exponentes. De esa feliz contradicción, Whistler es la encarnación misma. Ningún otro hombre predicó tan bien la impersonalidad del arte; ningún otro hombre predicó de manera tan personal la impersonalidad del arte. Para él, las pinturas no tenían nada que ver con los problemas del carácter. Pero, para todos sus acérrimos admiradores, su carácter era, de hecho, mucho más interesante que sus pinturas. Se vanagloriaba de ser un artista que se encontraba más allá del bien y del mal. Pero triunfaba hablando desde que se levantaba hasta que se acostaba de sus bienes y de sus males. Sus talentos eran muchos pero, admitámoslo, sus virtudes no tantas, más allá de la amabilidad que prodigaba a sus viejos amigos, en la que insisten muchos de sus biógrafos, pero que sin duda es una cualidad de todos los hombres cuerdos, de piratas y de carteristas; más allá de eso, sus virtudes más sobresalientes se limitan principalmente a dos, admirables sin duda, que son el coraje y un amor abstracto por el trabajo bien hecho. Y, sin embargo, imagino que

Whistler acabó obteniendo más de esas dos virtudes que de todos sus talentos. Un hombre debe tener algo de moralista si se dedica a predicar, incluso si predica la inmoralidad. El profesor Walter Raleigh, en su *In memoriam: James McNeill Whistler,* insiste, es cierto, en su constante tendencia a la sinceridad excéntrica en cuestiones estrictamente pictóricas, característica que afectaba a su carácter complejo y ligeramente confuso. «Destruía cualquier trabajo suyo si consideraba que en él había perdurado algún trazo imperfecto o inexpresivo. Empezaba sus obras una y cien veces, pues prefería hacerlo así y no recurrir a parches para que sus trabajos parecieran mejores de lo que eran.»

Nadie culpará al profesor Raleigh, que leyó una especie de responso sobre Whistler durante el acto de inauguración de la exposición eetrospectiva, por limitarse principalmente a ensalzar los méritos y los puntos fuertes del tema que le ocupaba, dada la naturaleza del acto. Para abordar con más propiedad las debilidades de Whistler habría debido recurrir, naturalmente, a otra clase de composición. Pero éstas no deberían pasarnos nunca por alto a nosotros cuando pensamos en él, pues lo cierto es que no se trataba tanto de las debilidades de Whistler como de la debilidad, en singular, intrínseca y básica de Whistler. Se trataba de una de esas personas que están a la altura de sus ingresos emocionales, que se muestran siempre soberbias y henchidas de vanidad. Por ello no le sobraban nunca fuerzas; y por ello no era ni amable ni genial. Pues la genialidad, casi por definición, consiste en disponer de fuerza de sobras. Whistler carecía de esa despreocupación divina, nunca se olvidaba de sí mismo. Toda su vida era, por recurrir a su pro-

pia expresión, una «composición». Él perseguía «el arte de vivir», un triste truco. En una palabra: era un gran artista, pero, sin duda, no era un gran hombre. Así, disiento radicalmente del profesor Raleigh en lo que es, desde un punto de vista literario superficial, uno de sus argumentos más efectivos. En efecto, él compara la risa de Whistler con la de otro hombre que fue un gran hombre además de un gran artista. «Su actitud con el público era exactamente igual a la adoptada por Robert Browning –que sufrió un largo periodo de olvido e incomprensión–, en estas líneas de *The Ring and the Book* [«El anillo y el libro»]:

Bien, público británico, a quien no gusto,
(¡Dios os ame!) y que se reirá
ante la oscura pregunta: ¡Reíd! Que yo reiré primero.

»El señor Whistler –añade el profesor Raleigh– siempre reía primero.» Es mi opinión que Whistler no reía jamás. No había risa en su naturaleza, pues no había despreocupación del pensamiento, abandono de sí mismo, humildad. No comprendo que nadie pueda leer *The Gentle Art of Making Enemies* [«El sutil arte de hacer enemigos»] y piense que hay nada risible en ese ingenio. Su ingenio era para él una tortura. Se retuerce en arabescos de brillantez verbal; está lleno de precisión fiera; le inspira la completa seriedad de la malicia sincera. Se hiere a sí mismo para herir a su oponente. Browning sí reía, porque a él le daba lo mismo; a Browning le daba lo mismo porque era un gran hombre. Y cuando Browning exclamaba, entre paréntesis, a las personas sencillas y sensatas a las que no gustaban sus

libros: «¡Dios os ame!», no se burlaba de ellos lo más mínimo. Se reía, o lo que es lo mismo, quería decir exactamente lo que decía.

Hay tres clases distinguibles de grandes sátiros que también son grandes hombres, es decir, tres clases de hombres capaces de reírse de algo sin perder el alma. El sátiro de la primera clase es el hombre que, en primer lugar, disfruta él y en segundo lugar hace que disfruten sus enemigos. En este sentido, puede decirse que ama a su enemigo y, por una especie de exageración del cristianismo, ama más a su enemigo en la medida en que éste se enemista más con él. Posee una especie de felicidad poderosa y agresiva en la afirmación de su ira; su maldición es tan humana como una bendición. De este tipo de sátira el gran exponente es Rabelais. Este es el primer tipo de sátiro, el sátiro voluble, violento, indecente, pero que no es malicioso. La sátira de Whistler no pertenecía a ese tipo. Nunca se mostraba simplemente feliz en ninguna de sus controversias; la prueba de ello es que nunca expresaba cosas carentes por completo de sentido. Existe otra clase de mente que genera una sátira impregnada de grandeza. Se ve encarnada en el sátiro cuyas pasiones las libera y las difunde una intolerable sensación de maldad. Ese sátiro enloquece ante la sensación de que los hombres enloquecen; su lengua se convierte en un miembro indomable y testifica contra toda la humanidad. Así era Swift, en quien la *saeva indignatio* era amargura para los otros, pues era amarga para sí mismo. Pero Whistler no era de esa clase de sátiros. Él no se reía porque fuera feliz, como Rabelais. Pero tampoco se reía porque fuera desgraciado, como Swift.

La tercera clase de gran sátira es aquella en la que al sátiro se le permite elevarse por sobre su víctima, en el único sentido serio que la superioridad admite, es decir, en la lástima al pecador y en el respeto al hombre, por más que los satirice a los dos. Esa hazaña se halla en una obra como «Atticus», de Pope, poema en el que el sátiro siente que está satirizando unas debilidades que pertenecen particularmente al genio literario. En consecuencia, le complace reconocer la fuerza de su enemigo antes de señalar su debilidad. Esa es, tal vez, la forma más elevada y noble de la sátira. Y en este caso tampoco se trata de la sátira de Whistler. Él no está lleno de gran pesar por el mal que se inflige sobre la naturaleza humana; para él, todo el mal se inflige sobre él.

Whistler no era una gran personalidad porque pensaba demasiado en sí mismo. Y no sólo eso. En ocasiones no era un gran artista porque pensaba demasiado en el arte. Cualquier hombre con un conocimiento vital de la psicología humana debería albergar las más profundas sospechas respecto de cualquiera que se considere a sí mismo artista y hable mucho de arte. El arte es algo bueno y humano, como caminar o rezar. Pero a partir del momento en que empieza a hablarse de él con solemnidad, podemos estar bastante seguros de que se ha convertido en una congestión y en una especie de dificultad.

El temperamento artístico es una enfermedad que afecta a los aficionados. Se trata de una dolencia que sufren los hombres que carecen de la suficiente capacidad de expresión para pronunciar y librarse del elemento artístico que se halla en su ser. Para todo hombre cuerdo es saludable expresar el arte que lleva dentro; para

todo hombre cuerdo es esencial librarse a toda costa del arte que lleva dentro. Los artistas de gran y absoluta vitalidad se libran de su arte con facilidad, del mismo modo que respiran con facilidad o transpiran con facilidad. Pero en artistas de menos fuerza, lo que llevan dentro ejerce una presión que les produce un dolor definido, que se llama temperamento artístico. Así, hay artistas muy grandes capaces de ser personas corrientes, hombres como Shakespeare o Browning. Y también se producen verdaderas tragedias por culpa del temperamento artístico, tragedias de vanidad, violencia o miedo. Pero la gran tragedia del temperamento artístico es que no sea capaz de producir arte alguno.

Whistler era capaz de producir arte; y hasta cierto punto era un gran hombre. Pero no lograba olvidarse del arte y, hasta cierto punto, era sólo un hombre con temperamento artístico. No puede haber manifestación más intensa del hombre que es realmente un gran artista que el hecho de que pueda dejar de lado el tema del arte; de que sea capaz, en determinados momentos, de desear que el arte se hundiera en el fondo el mar. De manera análoga, deberíamos sentirnos siempre mucho más inclinados a confiar en un abogado que no hablara de transmisiones patrimoniales durante las sobremesas. Lo que de verdad queremos de cualquier hombre que se ocupe de algún asunto es que todo el empeño lo ponga en ese asunto en particular. No queremos, por el contrario, que toda la fuerza de ese asunto se ponga en ese hombre. No queremos, en absoluto, que nuestra demanda legal particular derrame su energía en los juegos que nuestro abogado comparte con sus hijos, ni en sus viajes en bicicleta, ni en sus meditaciones sobre la estre-

lla matutina. Pero sí queremos, de hecho, que los juegos que comparte con sus hijos, sus viajes en bicicleta y sus meditaciones sobre la estrella matutina derramen algo de su energía en nuestra demanda judicial. Deseamos que, si ha desarrollado algo su capacidad pulmonar gracias al ciclismo, o se le han ocurrido algunas metáforas brillantes y agradables al pensar en la estrella matutina, los ponga a nuestra disposición si surge alguna controversia forense. Dicho en pocas palabras, nos alegra que sea un hombre corriente, pues eso puede ayudarle a ser un abogado excepcional.

Whistler no dejaba nunca de ser artista. Como señaló Max Beerbohm en una de sus críticas, llenas de extraordinaria sensatez, Whistler veía en realidad a Whistler como su gran obra de arte. El cabello cano, el monóculo, el vistoso sombrero... esas cosas le resultaban más queridas que cualquier nocturno o composición que pintó jamás. Podría haberse librado de sus nocturnos, pero por alguna misteriosa razón, de su sombrero no se libró jamás. Jamás se libró de aquella desproporcionada acumulación de esteticismo, que es la carga que ha de llevar el aficionado.

Casi no hace falta añadir que eso es lo que en realidad explica lo que ha desconcertado a tantos críticos diletantes, el problema de la sencillez extrema en el comportamiento de tantos artistas grandes y genuinos a lo largo de la historia. Su comportamiento era tan corriente que ni siquiera se concebía, tan corriente que se consideraba misterioso. De ahí que la gente dijera que las obras de Shakespeare las escribía Bacon. El temperamento artístico moderno no entiende que un hombre capaz del lirismo de Shakespeare pudiera ser tan ducho

en transacciones comerciales en una pequeña ciudad de Warwickshire. Pero la explicación es muy simple: Shakespeare poseía el auténtico impulso lírico, escribía lírica auténtica, y por eso se libraba de ese impulso y se ocupaba de sus asuntos. Ser artista no le impedía ser un hombre corriente, del mismo modo que dormir o cenar de noche no le impedía ser un hombre corriente.

Todos los grandes maestros y dirigentes han mantenido ese hábito de ser humanos y sencillos, de resultar atractivos a todos los demás. Si alguien es genuinamente superior a sus congéneres, lo primero en lo que cree es en la igualdad de los hombres. Eso lo vemos, por ejemplo, en esa extraña e inocente racionalidad con la que Cristo se dirigía a cualquier grupo variopinto de gente que se congregara a su alrededor. «Si alguien tiene cien ovejas y pierde una, ¿no deja acaso las noventa y nueve en el campo y va a buscar la que se había perdido, hasta encontrarla?» O también: «¿Quién de vosotros, si su hijo le pidiera pan, le daría una piedra, o si pidiera pescado, le daría una serpiente?». Esa sencillez, esa camaradería casi prosaica, es el rasgo que distingue a todas las grandes mentes.

Para todas las grandes mentes, las cosas en las que los hombres coinciden son tan inconmensurablemente más importantes que aquellas en las que difieren que estas últimas, en la práctica, desaparecen. Conservan en su interior tanto de la antigua risa que pueden incluso soportar discusiones sobre la diferencia entre los sombreros de dos hombres nacidos de una mujer, o entre las culturas sutilmente diversas de dos hombres que, en ambos casos, han de morir. El gran hombre de primera categoría es igual a los otros hombres, como Sha-

kespeare. El gran hombre de segunda categoría se arrodilla ante los otros hombres, como Whitman. El gran hombre de tercera categoría es superior a los otros hombres, como Whistler.

XVIII

La falacia de la joven nación

Decir de un hombre que es idealista es decir sólo que es un hombre. Aun así, sería posible realizar alguna distinción válida entre una y otra clase de idealistas. Una distinción posible, por ejemplo, podría realizarse si se afirmara que la humanidad se divide entre idealistas conscientes e idealistas inconscientes. De manera similar, la humanidad se divide en ritualistas conscientes e inconscientes. Lo curioso, tanto en ese ejemplo como en otros, es que es el ritualismo consciente el que resulta comparativamente simple, mientras que el ritualismo inconsciente es pesado y complicado. El ritual que comparativamente aparece como burdo y directo es el que la gente llama «ritualístico». Consiste en cosas sencillas, como pueden ser el pan, el vino y el fuego, y en hombres postrándose en el suelo. Pero el ritual que resulta en realidad más complejo, así como muy colorista, elaborado e innecesariamente formal es el ritual en el que la gente participa sin saberlo. No consiste en cosas sencillas, como son el pan, el vino o el fuego, sino en otras ciertamente peculiares, locales, excepcionales e ingeniosas, cosas como felpudos, picaportes, timbres eléctricos, sombreros de seda, pajaritas blancas, cartas brillantes y confeti. La verdad es que el hombre moderno apenas regresa a las cosas muy viejas y muy simples,

excepto cuando ejecuta alguna pantomima religiosa. El hombre moderno sólo se aparta del ritual cuando entra en una iglesia ritualista. En el caso de esas antiguas y místicas formalidades podemos decir, al menos, que el ritual no es sólo ritual; que los símbolos que se emplean son, en la mayoría de casos, símbolos que pertenecen a la poesía primaria de la humanidad. El más feroz oponente de los ceremoniales cristianos admitirá que si el catolicismo no hubiera instituido el rito del pan y el vino, probablemente lo habrían hecho otros. Cualquiera con cierto instinto poético admitirá que, para el instinto humano corriente, el pan simboliza algo que no puede simbolizarse fácilmente de ningún otro modo; que el vino, para el instinto humano corriente, simboliza algo que no puede simbolizarse fácilmente de ningún otro modo. Las pajaritas blancas por la noche también son rituales, pero nada más que rituales. Nadie pretenderá que las pajaritas blancas por la noche constituyen algo primigenio y poético. Nadie puede sostener que el instinto humano corriente puede tender a simbolizar, en cualquier época y en cualquier país, la idea de la noche mediante una pajarita blanca. Más bien me supongo que el instinto humano corriente tendería a simbolizar la noche mediante corbatas que incorporaran alguno de los colores del anochecer, y no el blanco, tonos como el granate o el morado, pajaritas de color cárdeno u oliva, o de reflejos dorados, oscuros. J.A. Kensit, por ejemplo, tiene la impresión de no ser ritualista. Pero la vida diaria de J.A. Kensit, como la de cualquier otro moderno corriente es, en realidad, un catálogo continuo y comprimido de pantomimas místicas. Por tomar un ejemplo entre cientos, imaginemos que el se-

ñor Kensit se quita el sombrero al paso de una dama; ¿qué puede ser más solemne y absurdo, considerado en abstracto, que para simbolizar la existencia del otro sexo, alguien se quite una prenda de ropa y la agite en el aire? No se trata, repito, de un símbolo natural y primitivo, como el fuego o los alimentos. El hombre podría, del mismo modo, tener que quitarse el chaleco en presencia de una dama; y si un hombre, por el ritual social de la civilización, tuviera que quitarse el chaleco en presencia de una dama, todos los hombres caballerosos y sensatos lo harían. Por expresarlo en pocas palabras, el señor Kensit, y aquellos que están de acuerdo con él, pueden pensar, y pensar sinceramente, que los hombres dedican demasiado incienso y ceremonias a la adoración del otro mundo. Pero nadie piensa que pueda dedicar demasiado incienso y ceremonias a la adoración de éste. Todos los hombres, por tanto, son ritualistas, pero son ritualistas conscientes o inconscientes. Aquéllos se conforman por lo general con unos pocos signos muy sencillos y elementales; los ritualistas inconscientes no se conforman con menos que con la totalidad de la vida humana, y acaban siendo ritualistas casi hasta la locura. A los primeros se les llama ritualistas porque inventan y recuerdan un rito. A los segundos se les llama antirritualistas porque obedecen y olvidan miles de ellos.

Pues bien, algo parecido a la distinción que he trazado con inevitable prolijidad, sobre los ritualistas conscientes e inconscientes, existe también entre los idealistas conscientes e inconscientes. Resulta ocioso arremeter contra los cínicos y los materialistas; los cínicos no existen, los materialistas no existen. Todo hombre es

idealista. Pero sucede que con frecuencia el hombre se equivoca de ideal. Todo hombre es irremediablemente sentimental pero, desgraciadamente, su sentimiento es con frecuencia falso. Cuando hablamos, por ejemplo, de algún personaje comercial sin escrúpulos, y decimos de él que sería capaz de cualquier cosa por dinero, recurrimos a una expresión bastante inexacta, y le ofendemos en gran medida. Él no sería capaz de cualquier cosa por dinero. Sería capaz de algunas cosas; vendería su alma por dinero, por ejemplo; y como afirmó Mirabeau con gran sentido del humor, haría muy bien en «aceptar dinero a cambio de ese estiércol». Sería capaz de oprimir a la humanidad por dinero. Pero resulta que ni la humanidad ni el alma son cosas en las que crea; no son sus ideales. Sin embargo, él tiene sus propios ideales, tenues y delicados; y no sería capaz de violarlos por dinero. No tomaría la sopa directamente de la sopera por dinero. No llevaría el frac del revés por dinero. No haría público, por dinero, un informe en el que se revelara que padece reblandecimiento cerebral. En la práctica real de la vida encontramos, en materia de ideales, exactamente lo mismo que ya hemos descrito en el caso del ritual. Encontramos que, mientras que existe un peligro verdadero de fanatismo en los hombres que defienden ideales espirituales, el peligro inminente y permanente de fanatismo proviene de aquellos que defienden ideales mundanos.

La gente que afirma que los ideales son peligrosos, que engañan e intoxican, tienen toda la razón. Pero el ideal que más intoxica es el ideal menos idealista de todos. Y el que menos intoxica es el ideal muy idealista. Y eso nos sitúa súbitamente, como nos sucede con to-

das las alturas, los precipicios y las grandes distancias. Claro que es un gran mal confundir una nube con un cabo; pero de todos modos, la nube que puede confundirse con más facilidad con un cabo es la nube que se halla más cerca de la tierra. De modo análogo, podemos admitir que puede resultar peligroso confundir un ideal con algo práctico. Pero señalaremos que, en este sentido, el ideal más peligroso de todos es el que parece un poco práctico. Es difícil alcanzar un ideal elevado y, en consecuencia, resulta casi imposible que nos convenzamos a nosotros mismos de que lo hemos alcanzado. Pero es fácil alcanzar un ideal de poco vuelo y, en consecuencia, resulta más fácil aún convencernos a nosotros mismos de que lo hemos alcanzado cuando en realidad no lo hemos hecho. Tomemos un ejemplo al azar. Desear ser arcángel podría considerarse una ambición elevada; el hombre que persiguiera ese ideal exhibiría muy probablemente signos de ascetismo, e incluso de frenesí, pero no, creo yo, de engaño. No creería que era un arcángel y se pondría a agitar las manos creyendo que eran alas. Pero supongamos que un hombre cuerdo persigue un ideal poco elevado: supongamos que deseara ser un caballero. Cualquiera que conozca un poco el mundo sabrá que en nueve semanas se habría convencido a sí mismo de que lo era; y, aunque ese no fuera claramente el caso, el resultado se traduciría en trastornos y calamidades muy reales y muy prácticas en la vida social. Así, no son los ideales descabellados los que atentan contra el mundo práctico, sino los ideales más pedestres.

Este asunto puede ilustrarse, tal vez, mediante un paralelismo extraído de nuestra política moderna. Cuan-

do los hombres nos dicen que los viejos políticos liberales del tipo de Gladstone se preocupaban por los ideales, esos hombres hablan sin sentido, claro está, pues aquellos políticos se preocupaban por muchísimas otras cosas, incluidos los votos. Y cuando hay hombres que nos dicen que los políticos modernos como Chamberlain o, en otro sentido, lord Rosebery se preocupan sólo de los votos o de los intereses materiales, vuelven a expresar un absurdo, pues esos hombres se preocupan de los ideales tanto como todos los demás hombres. Con todo, la distinción real que puede trazarse es la siguiente: que para el viejo político el ideal era un ideal y nada más. Y para el nuevo político, su sueño no es sólo un sueño, sino una realidad. El viejo político habría dicho: «Sería conveniente que una federación republicana dominara el mundo». Pero el político moderno no dice: «Sería conveniente que un imperialismo británico dominara el mundo»; lo que dice es: «Es conveniente que un imperialismo británico domine el mundo», cuando la realidad no es en absoluto así. El viejo liberal diría: «Debería haber un buen gobierno irlandés en Irlanda». Pero, por lo general, el unionista moderno no dice: «Debería haber un buen gobierno inglés en Irlanda», sino: «Hay un buen gobierno inglés en Irlanda», lo que es absurdo. En resumen, los políticos modernos parecen pensar que un hombre se vuelve práctico por hacer, simplemente, afirmaciones sólo sobre cuestiones prácticas. Al parecer, un engaño no importa siempre y cuando sea un engaño materialista. De manera instintiva, muchos de nosotros sentimos que, en los asuntos de índole práctica, lo cierto es precisamente lo contrario. Yo, sin duda alguna, preferiría compartir mi residen-

cia con un caballero que se creyera Dios que con un caballero que se creyera saltamontes. Verse acosado continuamente por imágenes prácticas y problemas prácticos, estar pensando siempre en que las cosas son reales, urgentes, están en proceso de compleción..., esas cosas no demuestran que un hombre sea práctico; esas cosas se encuentran entre las señales más comunes que identifican a los lunáticos. Que nuestros políticos modernos sean materialistas no es nada comparado con el hecho de que sean enfermos. Que un hombre, en sus visiones, vea ángeles, puede hacerle sobrenaturalista en exceso. Pero que sólo vea serpientes en un *delirium tremens* no lo convierte en naturalista.

Y cuando nos paramos a examinar las principales nociones de nuestros políticos prácticos, descubrimos que esas nociones son, sobre todo, ilusorias. De ese hecho pueden hallarse numerosos ejemplos. Tomemos uno de ellos, el caso de esa extraña clase de ideas que subyacen a la palabra «unión», y todos los elogios que la cubren. La unión, claro está, no es en sí misma mejor de lo que la separación lo es, en sí misma. Constituir un partido a favor de la unión y un partido a favor de la separación resulta tan absurdo como crear un partido a favor de subir por la escalera y otro a favor de bajar por ella. La cuestión no es si subimos o si bajamos, sino hacia dónde vamos y para qué. La unión hace la fuerza. Y la unión también hace la debilidad. Resulta bueno contar con dos caballos para que tiren de un carro; pero no lo es tratar de convertir dos tartanas de dos ruedas en un carruaje de cuatro. Convertir diez naciones en un solo imperio puede resultar tan factible como convertir diez chelines en medio soberano. Pero

también puede suceder que resulte tan absurdo como convertir diez terrier en un mastín. La cuestión, en todos los casos, no es la unión o la ausencia de unión, sino la identidad o la ausencia de identidad. Debido a ciertas causas históricas o morales, dos naciones pueden sentirse tan unidas en conjunto como para prestarse ayuda mutua. Así, Inglaterra y Escocia pasan el tiempo dedicándose cumplidos. Pero sus energías y sus ambientes corren distintos y paralelos y, en consecuencia, no colisionan. Escocia sigue siendo educada y calvinista; Inglaterra sigue siendo poco educada y feliz. Pero a causa de otras causas morales y otras causas políticas, dos naciones pueden estar tan unidas que no dejen de entorpecerse. Sus líneas se tocan, no corren paralelas. Así, por ejemplo, Inglaterra e Irlanda están tan unidos que los irlandeses, en ocasiones, son capaces de gobernar Inglaterra, pero nunca pueden gobernar Irlanda.

Los sistemas educativos, incluida la última Ley de Educación, son aquí, como en el caso de Escocia, un buen indicador del tema. La inmensa mayoría de los irlandeses creen en un estricto catolicismo; la inmensa mayoría de los ingleses, en un vago protestantismo. El partido irlandés en el Parlamento de la Unión tiene peso suficiente como para impedir que la educación inglesa sea indefinidamente protestante, pero resulta demasiado pequeño para impedir que la educación irlandesa sea definidamente católica. Este es un estado de cosas que ningún hombre en su sano juicio desearía que continuara, de no haber sido hechizado por el sentimentalismo de la mera palabra «unión».

Este ejemplo de la unión, sin embargo, no es el que deseo extraer de la muy cimentada inutilidad y el enga-

ño que subyace a todas las ideas preconcebidas en relación con el político moderno y práctico. Lo que quiero es hablar específicamente de otro engaño mucho más general, que invade las mentes y los discursos de todos los hombres prácticos de todos los partidos; se trata de un error infantil construido sobre una sola metáfora falsa. Me refiero al planteamiento moderno sobre las naciones jóvenes y las naciones nuevas, a la idea de que Estados Unidos es joven y Nueva Zelanda, nueva. Todo eso no es sino un juego de palabras. Es muy discutible si, en ambos casos, no se trata de países mucho más viejos que Inglaterra e Irlanda.

Por supuesto que puede usarse la metáfora de la juventud en el caso de Estados Unidos o las colonias, si la usamos estrictamente para dar a entender un origen reciente. Pero la usamos (porque la usamos) para dar a entender vigor o vivacidad, sinceridad o inexperiencia, esperanza, larga vida por delante, y cualquier otro atributo romántico de la juventud. En ese caso, está claro que nos dejamos engañar por una figura rancia del discurso. Resulta fácil verlo con claridad si aplicamos ese mismo símil a cualquier otra institución análoga a la institución de una nacionalidad independiente. Si un club llamado «La Liga de la Leche y de la Soda» (pongamos por caso) hubiera abierto sus puertas ayer, como sin duda sucedió, entonces, claro está, La Liga de la Leche y de la Soda sería un club joven, en el sentido de que abrió sus puertas ayer, pero en ningún otro sentido. Podría estar formado en su totalidad por caballeros ancianos y moribundos. Podría ser, él mismo, un club moribundo. Podríamos afirmar que se trata de un club joven, si nos fijáramos estrictamente en el hecho de que se

fundó ayer. Pero también podríamos considerarlo un club muy viejo, fijándonos estrictamente en que lo más probable es que mañana mismo entre en bancarrota. Todo esto parece muy obvio cuando lo expresamos de este modo. Cualquiera que creyera el engaño de la comunidad joven en relación con un banco o una carnicería, sería enviado directo al manicomio. Pero toda la moderna noción política de que América y las colonias deben ser muy vigorosas porque son nuevas, reposa sobre cimientos igual de endebles. Que Estados Unidos se fundara mucho después que Inglaterra no hace más probable en grado alguno que Estados Unidos no perezca mucho antes que Inglaterra. Que Inglaterra existiera antes que sus colonias no hace menos probable que vaya a existir después de que sus colonias hayan dejado de hacerlo. Y cuando nos fijamos en la historia del mundo, descubrimos que las grandes naciones europeas han sobrevivido casi siempre a la vitalidad de sus colonias. Cuando nos fijamos en la historia del mundo, descubrimos que si hay una cosa que nace vieja y muere joven, esa cosa es la colonia. Las colonias griegas se fueron a pique mucho antes que la civilización griega. Las colonias españolas se han desmembrado mucho antes que la nación española. Tampoco parece haber razón para dudar de la posibilidad, ni siquiera de la probabilidad, de concluir que la civilización colonial, que debe su origen a Inglaterra, vaya a ser mucho más breve y mucho menos vigorosa que la civilización de la propia Inglaterra. La nación inglesa seguirá recorriendo el camino de todas las naciones europeas cuando la raza anglosajona sucumba al destino de todas las modas. Así, claro está, lo que interesa es

saber si tenemos, en el caso de América y las colonias, pruebas reales de una juventud moral e intelectual que puedan contraponerse a la indiscutible trivialidad de una juventud meramente cronológica. Consciente o inconscientemente, sabemos que carecemos de esas pruebas y, por tanto, consciente o inconscientemente, decidimos inventárnoslas. De esa pura y plácida invención, puede hallarse un buen ejemplo en un poema reciente de Rudyard Kipling. Refiriéndose al pueblo inglés y a la guerra de Sudáfrica, Kipling afirma que «en las naciones jóvenes buscamos, a quienes supieran disparar y montar». Algunas personas consideran insultante esta frase. A mí lo que me ocupa en este momento es el hecho evidente de su falsedad. Las colonias proporcionaron tropas voluntarias que resultaron muy útiles, pero no fueron las mejores tropas ni consumaron las hazañas más exitosas. El mejor trabajo en el bando inglés de esa guerra lo realizaron, como era de esperar, los mejores regimientos ingleses. Los hombres capaces de disparar y montar no eran los entusiastas vendedores de maíz venidos de Melbourne, o al menos no más que los entusiastas oficinistas de Cheapside. Los hombres capaces de disparar y montar fueron aquellos a quienes se había enseñado a hacerlo en la disciplina de un ejército organizado correspondiente a una de las grandes potencias europeas. Los colonos son, cómo no, tan valientes y atléticos como cualquier otro hombre blanco y sin duda su mérito fue considerable. Lo único que deseo señalar a este respecto es que, para avalar esta teoría de la nación nueva, resulta imprescindible mantener que las fuerzas coloniales resultaron más útiles y heroicas que los artilleros que participa-

ron en la batalla de Colenso, o que los integrantes del Quinto Regimiento.

Algo similar se intenta, y con menor éxito aún, al presentar la literatura de las colonias como una realidad fresca, vigorosa e importante. Las revistas imperialistas no dejan de bombardearnos con genios procedentes de Queensland o Canadá, a través de quienes se espera que aspiremos los aromas de montes y praderas. De hecho, cualquiera que esté vagamente interesado por la literatura como tal (y yo, concretamente, confieso que sólo estoy vagamente interesado por la literatura como tal) admitirá sin problemas que las historias de esos genios no huelen a nada que no sea la tinta de las imprentas, que ni siquiera es de primera calidad. Mediante un gran esfuerzo de imaginación imperial, el generoso pueblo inglés quiere leer en esas obras un ejemplo de fuerza y de novedad. Pero la fuerza y la novedad no se hallan en los nuevos autores; la fuerza y la novedad se hallan en el corazón antiguo del inglés. Cualquiera que las estudie con imparcialidad constatará que los escritores de primera categoría procedentes de las colonias no son siquiera novedosos en sus descripciones de los ambientes, y no sólo no producen una nueva clase de buena literatura, sino que ni siquiera están, en ningún sentido, produciendo una nueva clase de mala literatura. Los escritores de primera categoría de los nuevos países son casi exactamente como los escritores de segunda categoría que existen en los viejos países. Eso sí, ellos sienten el misterio de la naturaleza salvaje, el misterio de los montes, pues todos los hombres sencillos y sinceros lo sienten, tanto si se encuentran en Melbourne, en Margate o al sur de Saint Pan-

cras. Pero cuando escriben con mayor honestidad y éxito, no lo hacen recurriendo al misterio de la naturaleza salvaje, sino a un trasfondo, ya sea expresado o asumido, de nuestra civilización más castiza y romántica. Lo que de verdad mueve sus almas con dulce terror no es el misterio de la naturaleza salvaje, sino «el misterio del coche de punto».

Existen, cómo no, excepciones a esta generalización. La única verdaderamente extraordinaria es la de Olive Schreiner, que sin duda es la excepción que confirma la regla. Olive Schreiner es una novelista valiente, brillante y realista. Pero si es todo eso es precisamente porque no es inglesa. Su afinidad tribal la relaciona con el país de Teniers y Maarten Maartens, es decir, con un país de realistas. Su afinidad literaria la relaciona con la ficción pesimista del continente; con los novelistas para los que incluso su compasión resulta cruel. Olive Schreiner es la única colona inglesa no convencional, por la sencilla razón de que Sudáfrica es la única colonia inglesa que no es inglesa, y que seguramente no lo será nunca. Y, claro está, también se dan excepciones individuales en menor escala. Recuerdo, en concreto, unos relatos australianos del señor McIlwain, que eran muy hábiles y efectivos y que por esa razón, supongo yo, no fueron presentados al público al son de trompetas. Pero mi reserva general, si se plantea ante cualquiera que sienta cierto amor por las letras, no será rebatida si se comprende bien. No es cierto que la civilización colonial en conjunto nos proporcione una literatura que sorprenda y renueve la nuestra. Para nosotros tal vez sea algo muy bueno mantener la ilusión de que ello es así, pero eso es otra cosa. Las colonias pueden haber proporcionado a

Inglaterra una nueva emoción; yo sólo digo que no han proporcionado al mundo un libro nuevo.

Respecto a esas colonias inglesas, no deseo que se me malinterprete. No digo de ellas, ni de Estados Unidos, que no tengan futuro, ni que no vayan a ser grandes naciones. Simplemente niego que estén «destinadas» a tener futuro. Niego (claro está) que ninguna creación humana esté destinada a ser nada. Todas esas absurdas metáforas físicas, como las de la juventud y la vejez, las de la vida y la muerte son, aplicadas a las naciones, intentos seudocientíficos de ocultar a los hombres la terrible libertad de su alma solitaria.

Respecto de Estados Unidos, sin duda, resulta urgente y esencial realizar una advertencia. América, cómo no, como cualquier otra creación humana, puede, en un sentido espiritual, vivir o morir tanto como decida hacerlo. Pero en el momento presente, la cuestión que Estados Unidos debe considerar muy seriamente no es lo cerca que se halla de su nacimiento, de su origen, sino lo cerca que puede hallarse de su final. Que la civilización americana sea joven es meramente una cuestión verbal; pero que esté o no muriendo puede constituir para el país una cuestión práctica y urgente. Una vez desechada, tras unos instantes de reflexión, la atractiva metáfora física inducida por la palabra «juventud», ¿qué pruebas serias tenemos de que Estados Unidos sea una fuerza fresca, y no una fuerza más bien ajada? Cuenta con muchos habitantes, como China; dispone de mucho dinero, como la derrotada Cartago y la moribunda Venecia. Está llena de ímpetu y excitación, como Atenas tras su ruina y todas las ciudades griegas durante su declive. Se siente atraída por las co-

sas nuevas; pero lo cierto es que a los viejos siempre les atraen las cosas nuevas. Los jóvenes leen crónicas, mientras que los viejos leen periódicos. Admira la fuerza y el atractivo físico; admira una belleza grande y bárbara en sus mujeres, por ejemplo; pero eso también lo hacía Roma cuando los godos se encontraban a sus puertas. Todas esas son cosas compatibles con un tedio esencial y con la decadencia. Hay tres formas o símbolos principales en los que una nación puede mostrarse alegre y grande: en los héroes de los gobiernos, en los héroes de las armas y en los héroes de las artes. Más allá del gobierno que constituye, por así decirlo, la forma misma y el cuerpo de una nación, lo más significativo sobre cualquier ciudadano es su actitud artística en relación con una festividad, y su actitud moral en relación con una pelea; es decir, su manera de aceptar la vida y su manera de aceptar la muerte.

Sometida a esas pruebas eternas, América no parece, en modo alguno, especialmente fresca ni inmaculada. Surge con toda la debilidad y el cansancio de nuestra Inglaterra moderna, o de cualquier otra potencia europea. En su política, se ha arrojado, lo mismo que Inglaterra, a un oportunismo y falsedad asombrosos. En cuanto a la guerra y la actitud nacional respecto de ella, su parecido con Inglaterra es aún más manifiesto y melancólico. Puede afirmarse con total exactitud que se dan tres etapas en la vida de los pueblos fuertes: al principio se trata de una potencia pequeña, y combate contra potencias pequeñas. Luego es una gran potencia, y combate contra grandes potencias. Después, es una gran potencia y combate contra potencias pequeñas, aunque finge que se trata de potencias enormes, para reavivar

las brasas de su antigua emoción y vanidad. Después de eso, el paso siguiente pasa por convertirse, él mismo, en una potencia pequeña.

Inglaterra exhibió descaradamente ese síntoma de decadencia durante la guerra contra el Transvaal; pero Estados Unidos lo exhibió más descaradamente aún en su guerra contra España. Y, al hacerlo, mostró de manera más acusada y absurda que en ninguna otra parte el contraste irónico que existe entre la elección despreocupada de una línea muy fuerte y la elección cuidadosa de un enemigo débil. América añadió a todos sus otros elementos tardorromanos y bizantinos el del triunfo de Caracalla: el triunfo sobre nadie.

Pero cuando llegamos a la última prueba de nacionalidad, la del arte y las letras, el caso resulta casi terrible. Las colonias inglesas no han producido grandes artistas; y ese hecho tal vez demuestre que todavía están preñadas de posibilidades silenciosas, de una fuerza en la reserva. Pero Estados Unidos sí ha producido grandes artistas. Y ese hecho demuestra sin duda que el país está lleno de excelente inutilidad y del fin de todas las cosas. Sean lo que sean los genios americanos, no son jóvenes dioses creando un mundo joven. ¿Es el arte de Whistler un arte valiente, bárbaro, feliz e impaciente? ¿Nos transmite Henry James el espíritu de un colegial? No. Las colonias no han hablado, y se hallan a salvo. Pero de América ha surgido un grito dulce y asombroso, tan inconfundible como el lamento de un moribundo.

XIX

De los novelistas de los pobres y de los pobres

En nuestra época se plantean ideas muy curiosas en relación con la doctrina de la fraternidad humana. La verdadera doctrina es algo que nosotros, a pesar de todo nuestro humanitarismo moderno, no comprendemos del todo, y mucho menos practicamos. Por ejemplo, darle una patada a nuestro mayordomo y tirarlo escaleras abajo no tiene nada de antidemocrático. Tal vez esté mal, pero no es antifraternal. En cierto sentido, el golpe, o la patada, puede considerarse una confesión de igualdad: nos encontramos con nuestro mayordomo cuerpo a cuerpo, y casi le concedemos el privilegio de participar en un duelo. No tiene nada de antidemocrático, aunque pueda resultar poco razonable, esperar mucho del mayordomo, y sucumbir a una sorpresa extrema cuando no se muestra a la altura de su divina estatura. Lo que es en verdad antidemocrático y antifraternal no es esperar que el mayordomo sea más o menos divino. Lo que es verdaderamente antidemocrático y antifraternal es afirmar, como afirman muchos humanitaristas modernos: «Por supuesto que hay que hacer concesiones a aquellos que se encuentran en un plano más bajo». Sin duda, considerando todas las cosas, podría decirse sin exageración, que lo verdaderamente antidemocrático y antifraternal es la práctica

habitual de no dar una patada al mayordomo y hacerle caer escaleras abajo.

Como una inmensa parte del mundo moderno no comparte el sentimiento democrático serio, la afirmación que acabo de formular parecerá a muchos carente de seriedad. La democracia no es filantropía. No es siquiera altruismo, ni reforma social. La democracia no se basa en la compasión hacia el hombre corriente. La democracia se basa en la reverencia al hombre corriente o, si se prefiere, incluso en el temor al hombre corriente. No protege al hombre porque éste sea miserable, sino porque es sublime. No objeta tanto el hecho de que el hombre corriente sea esclavo como el hecho de que no sea rey, pues su sueño es siempre el sueño de la primera república romana, el de una nación de reyes.

Descontando una república genuina, lo más democrático del mundo es un despotismo hereditario. Me refiero a un despotismo en el que no haya traza alguna de estupideces sobre la inteligencia o las aptitudes especiales para ocupar los cargos. El despotismo racional –o lo que es lo mismo, el despotismo selectivo– siempre supone una maldición para la humanidad, porque, con él, al hombre corriente lo malinterpreta y lo gobierna mal algún necio que no siente el menor respeto fraternal por él. Pero el despotismo irracional siempre es democrático, porque con él se entroniza al hombre corriente. La peor forma de esclavitud es la que se conoce como cesarismo, o la elección de algún hombre decidido o brillante como déspota porque resulta adecuado. Pues ello implica que los hombres escogen a un representante no porque él los representa, sino porque no los representa. Los hombres se fían de un hombre corriente,

como Jorge III o Guillermo IV, porque ellos mismos son hombres corrientes y lo comprenden. Los hombres se fían de un hombre corriente porque se fían de sí mismos. Pero cuando los hombres se fían de un hombre excepcional es porque no se fían de sí mismos. Por ello, la adoración a los grandes hombres siempre surge en épocas de debilidad y cobardía. Nunca oímos hablar de los grandes hombres hasta que todos los demás hombres son pequeños.

El despotismo hereditario es democrático en esencia y sentimiento, porque elige al azar entre la humanidad. Si no declara que todo hombre puede gobernar, sí declara algo que le sigue en la lista de cosas más democráticas: que cualquier hombre puede gobernar. La aristocracia hereditaria es mucho peor y más peligrosa, porque los números y la multiplicidad de una aristocracia hacen posible, en ocasiones, que figure como aristocracia del intelecto. Algunos de sus miembros tendrán, presumiblemente, cerebro y de ese modo ellos, en cualquier caso, constituirán una aristocracia intelectual dentro de la aristocracia social. Gobernarán la aristocracia en virtud de su intelecto, y gobernarán el país en virtud de su pertenencia a la aristocracia. De ese modo se establecerá una doble falsedad, y millones de personas hechas a imagen y semejanza de Dios, que afortunadamente para sus esposas y familias, no son ni caballeros ni hombres listos, serán representadas por alguien como Balfour o Wyndham (demasiado caballero para considerarlo simplemente listo, y demasiado listo para considerarlo simplemente caballero). Pero incluso una aristocracia hereditaria puede exhibir de vez en cuando, así sea involuntariamente, algo de la cualidad de-

mocrática básica que es propia del despotismo hereditario. Resulta divertido pensar cuánto ingenio conservador se ha malgastado en defensa de la Cámara de los Lores por hombres que pretendían desesperadamente demostrar que la Cámara de los Lores estaba formada por hombres listos. Ciertamente, puede hacerse una buena defensa de la sámara de los Lores, aunque los defensores de la nobleza suelen tener reparos a la hora de usarla: esa defensa dice que la Cámara de los Lores, en su composición absoluta, está formada por hombres tontos. Sería, verdaderamente, una defensa plausible para un ente por lo demás indefendible, señalar que los hombres listos de la Cámara de los Comunes, que deben su poder a su inteligencia, tendrían, en última instancia que pasar el control del lord medio, que debe su poder a la casualidad. Pero, claro está, habría muchas respuestas posibles a ese planteamiento, como por ejemplo que la Cámara de los Lores ya no es una cámara de lores, sino de comerciantes y financieros, o que el grueso de la nobleza no vota, y que por tanto deja la cámara en manos de los necios, los especialistas y esos viejos caballeros locos que se dedican a sus pasatiempos. Pero en ciertas ocasiones, la Cámara de los Lores, incluso asumiendo todas esas desventajas, es, en cierto sentido, representativa. Cuando todos los lores se aliaron para votar contra el segundo intento del señor Gladstone de que se aprobara la creación de un parlamento irlandés, por ejemplo, quienes dijeron que los nobles representaban al pueblo inglés tenían toda la razón. Todos aquellos ancianos venerables que habían nacido en la aristocracia eran, en aquel momento y sobre aquella cuestión, los aliados perfectos de todos los

viejos venerables que habían nacido pobres o que pertenecían a la clase media. Ese grupo de aristócratas representaba verdaderamente al pueblo inglés, es decir, era sincero, ignorante, vagamente alterado, casi unánime y, como el pueblo inglés, se equivocaba del todo. La democracia racional, sin duda, es mejor en tanto que expresión de la voluntad popular que el método hereditario, que se basa en el azar. Si se trata de contar con alguna clase de democracia, lo mejor es que ésta sea democracia racional. Pero si hemos de gobernarnos por alguna clase de oligarquía, lo mejor es que ésta sea una oligarquía irracional. En ese caso, al menos, los que nos gobernarán serán hombres.

Pero lo que de veras hace falta para que la democracia funcione como es debido no es sólo un sistema democrático, ni siquiera una filosofía democrática, sino una emoción democrática. Ésta, como casi todas las cosas elementales e imprescindibles, resulta siempre difícil de describir. Pero su descripción se hace más difícil todavía en nuestra era de las luces, por la sencilla razón de que cada vez cuesta más dar con ella. Se trata de cierta actitud instintiva que siente que las cosas en las que todos los hombres coinciden son absolutamente importantes, mientras que las cosas en las que todos los hombres difieren (como puede ser la simple inteligencia) carecen casi por completo de importancia. El caso más próximo en nuestra vida cotidiana sería la celeridad con la que, en cualquier momento impactante, o ante la muerte, nos concentramos sólo en la humanidad. Tras un descubrimiento algo impactante, diríamos algo así como: «Hay un hombre muerto debajo del sofá», y no «Hay un hombre muerto de considerable re-

finamiento personal debajo del sofá». Diríamos «Una mujer ha caído al agua», y no «Una mujer de exquisita educación ha caído al agua». Nadie diría: «En su jardín trasero reposan los restos de un preclaro pensador». Nadie diría: «A menos que se dé prisa y se lo impida, un hombre con muy buen oído musical se arrojará por ese acantilado». Pero esa emoción, que todos nosotros relacionamos con cosas como el nacimiento y la muerte, se vuelve innata y constante para algunas personas en momentos corrientes, en lugares comunes. Para san Francisco de Asís se trataba de algo innato, lo mismo que para Walt Whitman. No puede esperarse que, en ese grado tan raro y espléndido, alcance a toda una comunidad, a toda una civilización. Pero una comunidad puede poseer mucha más cantidad que otra, una civilización mucha más que otra. Tal vez ninguna comunidad haya poseído tanta como la de los primeros franciscanos. Y tal vez ninguna comunidad haya gozado de tan poca como la nuestra.

En nuestra época, si se somete a examen detallado, todo tiene esa cualidad antidemocrática. En la religión y la moral hemos de admitir, en abstracto, que los pecados de las clases educadas han sido tan graves como los de las clases pobres e ignorantes, si no más. Pero en la práctica, la gran diferencia entre la ética medieval y la nuestra es que ésta concentra su atención en pecados que son los de los ignorantes, y prácticamente niega que los pecados de las clases altas puedan considerarse en absoluto como tales. Siempre estamos hablando del pecado de beber en exceso, porque es obvio que los pobres lo cometen con mayor frecuencia que los ricos. Pero siempre negamos que exista el pecado de orgullo,

porque resultaría muy obvio que en los ricos se da con mayor frecuencia que en los pobres. Estamos siempre listos a convertir en santo o profeta al hombre educado que se va a los campos a proporcionar sus sabios consejos a los que carecen de formación. Pero la idea medieval de santo o de profeta difería no poco de la actual. El santo o profeta medieval era un hombre sin educación que entraba en las grandes mansiones para ofrecer sus sabios consejos a las clases educadas. Los viejos tiranos eran lo bastante insolentes para despojar a los pobres de sus bienes, pero no tanto como para sermonearles. Eran los caballeros los que oprimían a los pobres, pero eran los pobres los que sermoneaban a los caballeros. Y de la misma manera que somos antidemocráticos en la fe y la moral, también somos, en virtud de la naturaleza misma de nuestra actitud en esos aspectos, antidemocráticos en el tono de nuestra política práctica. Prueba de que, en esencia, no somos un Estado democrático, es que siempre nos preguntamos qué debemos hacer con los pobres. Si fuéramos demócratas nos preguntaríamos qué van a hacer los pobres con nosotros. La clase dirigente siempre se pregunta: «¿Qué leyes debemos aprobar?», cuando, en un Estado puramente democrático, se preguntaría: «¿Qué leyes somos capaces de obedecer?». Tal vez nunca haya existido un Estado puramente democrático. Pero incluso las edades feudales eran, en la práctica, mucho más democráticas que ésta, hasta el punto de que cada señor feudal sabía que todas las leyes que promulgara acabarían, con toda probabilidad, aplicándose a él. Quizá le despojaran de sus plumas por incumplir la ley suntuaria. Quizá le cortaran la cabeza tras condenarlo por alta traición.

Pero las leyes modernas son casi siempre leyes hechas para que las cumpla la clase gobernada, no quienes gobiernan. Contamos con leyes que regulan los usos de los establecimientos públicos, pero no leyes suntuarias. Ello equivale a decir que nos regimos por leyes contra las fiestas y la hospitalidad de los pobres, pero no contra las fiestas y la hospitalidad de los ricos. Tenemos leyes contra la blasfemia, es decir, contra esa manera de hablar ordinaria y ofensiva que sólo practican las personas más rudas y siniestras. Pero carecemos de leyes contra la herejía, es decir, contra el envenenamiento intelectual de todo el pueblo, ante la que sólo los hombres más prósperos y prominentes saldrían airosos. El mal de la aristocracia no es que conduzca necesariamente al incremento de lo malo o al padecimiento de lo triste; el mal de la aristocracia es que lo deja todo en manos de una clase de personas que siempre puede infligir lo que ella no sufrirá nunca. Sea bueno o malo lo que, según sus intenciones, acaben infligiendo, siempre resultará frívolo. La crítica a la clase gobernante de la Inglaterra moderna no es que sea egoísta. Podría considerarse que los oligarcas ingleses son generosos hasta el ridículo. La crítica a esa clase dirigente es, sencillamente, que cuando legisla para todos los hombres, siempre se omite a sí misma.

Así pues, somos antidemocráticos en nuestra religión, como lo demuestran nuestros esfuerzos de «elevar» a los pobres. Somos antidemocráticos en nuestro gobierno, como demuestran nuestros inocentes intentos de gobernarlos bien. Pero sobre todo somos antidemocráticos en nuestra literatura, como demuestra el torrente de novelas acerca de los pobres y de los estudios

serios sobre los pobres que los editores vierten sobre nosotros todos los meses. Y cuanto más «moderno» sea el libro, con menos sentimiento democrático contará, seguramente.

Un pobre es alguien que no tiene mucho dinero. Se trata de una descripción que a muchos resultará, tal vez, simple e innecesaria pero que, a la luz de la gran cantidad de ficciones y hechos modernos, resulta ciertamente imprescindible. La mayoría de nuestros realistas y sociólogos habla del pobre como si de un pulpo o un caimán se tratara. No hay más necesidad de estudiar la psicología de la pobreza que de estudiar la psicología del mal carácter, la psicología de la vanidad, o la de los espíritus animales. Un hombre debe de saber algo de la emoción que siente otro hombre que haya sido insultado, no por haber sido insultado él también, sino por ser hombre. Y debe de saber algo de las emociones del pobre, no por ser pobre, sino sencillamente por ser hombre. Por tanto, en todos los escritores que describen la pobreza, mi primera objeción será que haya estudiado el tema. Un demócrata lo habría imaginado.

Se han dicho cosas muy duras sobre el interés de la religión por los marginados, y sobre el interés de la política y la sociedad por los marginados, pero sin duda el más despreciable de todos es el interés de los artistas por los marginados. Se supone que el maestro religioso se interesa, al menos, por el frutero ambulante porque es un hombre; el político, en cierto aspecto muy difuminado y pervertido, se interesa por el frutero ambulante porque es un ciudadano. Con todo, siempre y cuando se limite a buscar impresiones o, en otras palabras, a copiar, su ejercicio, aunque aburrido, no deja de

ser sincero. Pero cuando pretende dar a entender que describe el núcleo espiritual del frutero ambulante, sus escasos vicios y sus delicadas virtudes, entonces debemos objetar que su pretensión es descabellada. Debemos recordarle que es periodista, y nada más. Tiene menos autoridad psicológica que un misionero loco. Pues él es, en el sentido literal y derivado del término, periodista, mientras que el misionero es «eternalista». Y éste, al menos, pretende contar con una visión permanente de las cargas del hombre, mientras que la visión del periodista se mantiene sólo de día en día. El misionero se acerca al pobre para decirle que se halla en la misma condición que los demás hombres; el periodista se acerca a los demás hombres para decirles lo distinto que es el pobre de ellos.

Si las novelas modernas sobre los pobres, como son las de Arthur Morrison, o las de Somerset Maugham, escritas con gran maestría, pretenden causar sensación, sólo puedo decir que se trata de un objetivo muy loable y razonable, y que lo consiguen. Causar sensación, agitar la imaginación, como sucede con el contacto con el agua fría, es siempre algo bueno y vigorizante. Sin duda, los hombres siempre buscarán reproducir esa sensación (entre otras formas) recurriendo al estudio de actividades curiosas protagonizadas por pueblos remotos o ajenos. En el siglo XII, los hombres obtenían esa sensación leyendo relatos sobre hombres africanos con cabezas de perro. En el siglo XX, la obtienen leyendo historias sobre bóeres con cabezas de cerdo. Los hombres del siglo XX, debe admitirse, resultan ser más crédulos que aquéllos. Pues no se tiene constancia de que, en el siglo XII, los hombres organizaran una cruzada sangui-

naria con el único objeto de alterar la singular constitución cefálica de los africanos. Pero puede resultar (e incluso puede considerarse legítimo) que como todos esos monstruos han desaparecido ya de la mitología popular, sea necesario que, en nuestra ficción, creemos la imagen del horrible y peludo habitante del este de Londres, el «*eastender*», sólo para mantener vivo en nosotros ese asombro temeroso e infantil ante las peculiaridades externas. Pero en la Edad Media (haciendo gala de un sentido común mucho más desarrollado de lo que hoy nos sentimos inclinados a admitir), la historia natural se consideraba, en el fondo, algo así como una broma y, en cambio, el alma gozaba de gran importancia. De ahí que, mientras que en su historia natural figuraban hombres con cabeza de perro, no pretendían contar con una psicología de los hombres con cabeza de perro. No pretendían reproducir la mente de los hombres con cabeza de perro, compartir sus más íntimos secretos, comulgar con todas sus cuasidivinas reflexiones. No escribían novelas sobre las criaturas semicaninas, no les atribuían los males más viejos ni las últimas ocurrencias. Si lo que queremos es hacer saltar al lector de su asiento, puede permitirse que el autor presente a los personajes como monstruos; hacer saltar a alguien de su asiento es siempre un acto cristiano. Pero lo que no puede consentirse es presentar a hombres que se consideran a sí mismos como monstruos, o que se hacen saltar a sí mismos. En resumen, nuestra ficción sobre los pobres puede defenderse como forma estética, pero no como hecho espiritual.

Un enorme obstáculo se interpone en el camino de su realidad. Los hombres que la escriben, y quienes la

leen, son hombres que pertenecen a las clases media y alta o, como mínimo, personas que se integran en lo que se denomina vagamente «clases educadas». Así, el hecho de que se trate de la vida tal como la ve el hombre refinado demuestra que no puede tratarse de la vida tal como la vive el hombre no refinado. Los ricos escriben historias sobre los pobres, y los describen como personas que pronuncian palabras rudas, soeces o ásperas. Pero si los pobres escribieran novelas sobre ustedes o yo, nos describirían como personas que hablamos con tono agudo y voz afectada, voz que nosotros sólo oímos en boca de alguna duquesa en algunas farsas en tres actos. El novelista de los pobres crea el efecto que desea gracias al hecho de que algunos de los detalles que describe resultan extraños al lector; pero esos detalles, por la propia naturaleza del caso, no pueden ser extraños en sí mismos. No pueden resultar extraños al alma que él dice estudiar. Los novelistas de los pobres crean el efecto deseado describiendo la niebla gris que cubre tanto la fábrica lúgubre como la lúgubre taberna. Pero para el hombre al que se supone que estudia debe de existir exactamente la misma diferencia entre la fábrica y la taberna como la que, para un hombre de clase media, existe entre quedarse en la oficina hasta tarde y acudir a cenar a Pagani's. El novelista de los pobres se contenta con señalar que, a ojos de su personaje, un pico parece sucio, y una taza de peltre parece sucia. Pero el hombre al que se supone que estudia los distingue tan bien como un oficinista distingue entre un libro de cuentas y una edición de lujo. El claroscuro de la vida se pierde inevitablemente; para nosotros, las luces y las sombras se mezclan en una especie

de gris. Pero esas luces y esas sombras no se funden en un gris en esa vida, no más que en cualquier otra, al menos. La clase de hombre realmente capaz de expresar los placeres de los pobres sería la misma clase de hombre capaz de compartirlos. Dicho en pocas palabras, estos libros no constituyen un documento de la psicología de la pobreza. Son un documento de la psicología de la riqueza y la cultura, del momento en que éstas entran en contacto con la pobreza. No son una descripción del estado de los barrios marginales, sino sólo una descripción oscura y siniestra del estado de sus habitantes. Podrían ofrecerse innumerables ejemplos de la cualidad esencialmente poco comprensiva e impopular de estos escritores realistas. Pero tal vez el más simple y el más obvio con el que podemos concluir sea el hecho mismo de que estos escritores sean realistas. Los pobres son melodramáticos y románticos por naturaleza; todos los pobres creen en sentencias morales y en máximas de cartilla escolar. Tal vez sea ese el significado último del gran proverbio: «Bienaventurados los pobres». Los pobres son bienaventurados porque siempre convierten el mundo, o tratan de convertirlo, en una comedia del teatro Adelphi. Algunos inocentes pedagogos y filántropos (pues incluso los filántropos pueden ser inocentes) han mostrado gran asombro ante el hecho de que las masas prefieran libritos de terror a tratados científicos, y melodramas a obras en las que se plantean serias cuestiones. La razón de ello es muy simple. La historia realista resulta sin duda más artística que la historia melodramática. Si lo que uno desea es un tratamiento comedido, unas proporciones delicadas, una unidad en la atmósfera artística, entonces la historia realista saca

gran ventaja al melodrama. En todo lo que es luz, color y ornamentación, la historia realista saca gran ventaja al melodrama. Pero el melodrama goza, al menos, de una indiscutible ventaja sobre la historia realista: el melodrama se parece mucho más a la vida. Se parece mucho más al hombre, y más concretamente al hombre pobre. Es muy banal y poco artístico que una mujer pobre, en el teatro Adelphi, diga: «¿Acaso cree que venderé a mi propio hijo?». Pero es que las mujeres de Battersea High Road dicen: «¿Acaso cree que venderé a mi propio hijo?». Lo dicen siempre que tienen ocasión. Por toda la calle se oye esa frase pronunciada en una especie de murmullo constante. Se trata de una muestra de arte dramático muy rancio y muy flojo (por no decir más) que un obrero se enfrente a su patrón y le diga: «Soy un ser humano». Pero es que un obrero dice «soy un ser humano» dos o tres veces al día. En realidad, resulta seguramente tedioso oír hablar a los obreros tras las candilejas, pero eso es porque, fuera, en la calle, siempre son melodramáticos. En resumen, el melodrama, si es aburrido, lo es porque se ajusta demasiado a la realidad. Un problema parecido se da en las historias sobre escolares. *Stalky and Co.*, la obra de Kipling, es mucho más entretenida (si es de entretenimiento de lo que hablamos) que *Eric, or, Little by Little*, del fallecido Dean Farrar. Pero *Eric* se parece mucho más a la vida real de las escuelas. Pues la vida real en las escuelas, el verdadero mundo infantil, está lleno de las cosas de las que *Eric* está llena: envaramiento, compasión descarada, pecados tontos, una tendencia débil pero continuada hacia lo heroico. Melodrama, en una palabra. Y si deseamos establecer una base firme en cualquier

intento de ayudar a los pobres, no debemos volvernos realistas y observarlos desde fuera. Debemos volvernos melodramáticos y observarlos desde dentro. El novelista no debe sacarse del bolsillo el cuaderno de notas y decir: «Soy un experto en hombres». Debe imitar al obrero del teatro Adelphi, golpearse el pecho y exclamar: «Soy un ser humano».

XX

Conclusiones sobre la importancia de la ortodoxia

Que la mente humana pueda avanzar o no es una cuestión sobre la que se discute poco, pues nada puede ser más peligroso que descubrir que, siendo debatible, no se debate sobre nuestra filosofía social en relación con cualquier teoría. Pero si aceptamos, en aras de la discusión, que en el pasado ha habido, o que en el futuro habrá, lo que llamamos crecimiento o mejora de la mente humana en sí misma, seguirá existiendo una prominente objeción que plantear contra la versión moderna de lo que significa esa mejora. El vicio de la idea moderna de progreso mental es que siempre se trata de algo relacionado con la ruptura de vínculos, la supresión de límites, la marginación de dogmas. Pero si existe eso que se llama crecimiento mental, ha de implicar el desarrollo de unas convicciones cada vez más definidas, de cada vez más dogmas. El cerebro humano es una máquina de llegar a conclusiones; si no llega a conclusiones, se oxida. Cuando oímos hablar de un hombre demasiado listo para creer, estamos oyendo hablar de alguien que lleva en sí mismo casi el carácter de una contradicción en términos. Es como si nos hablaran de un clavo demasiado bueno para sujetar una alfombra; o de un cerrojo demasiado fuerte para mantener una puerta cerrada. El hombre no puede definirse, como

hizo Carlyle, como animal que fabrica herramientas; las hormigas y los castores, así como muchos otros animales, fabrican herramientas, en el sentido de que se valen de aparatos. El hombre, en cambio, sí puede definirse como ser que crea dogmas. A medida que acumula doctrina tras doctrina y conclusión tras conclusión, en la formación de un asombroso plan filosófico y religioso, se convierte, en el único sentido legítimo del que la expresión es capaz, en un ser cada vez más humano. Y cuando abandona doctrina tras doctrina, dominado por su refinado escepticismo, cuando rechaza atarse a un sistema, cuando asegura haber superado las definiciones, cuando dice que no cree en la finalidad, cuando, en su propia imaginación, se erige en Dios, sin abrazar ninguna forma ni credo, sino contemplándolos todos, entonces lo que hace es retroceder hacia la vaguedad de los animales errantes, hacia la inconsciencia de la hierba. Los árboles carecen de dogmas. Los nabos son excepcionalmente amplios de miras.

Si, insisto, ha de existir el avance mental, entonces debe tratarse de un avance mental que se dé en la construcción de una filosofía de vida cierta. Y esa filosofía de vida ha de estar en lo cierto, y las demás filosofías han de equivocarse. Y el caso es que, de todos, o casi todos, los dotados escritores modernos a los que he estudiado brevemente en este libro, es especialmente cierto, afortunadamente, que todos ellos poseen una visión del mundo constructiva y afirmativa, y que se la toman en serio y nos piden que la tomemos en serio nosotros también. No hay nada meramente escéptico en el progresismo de Rudyard Kipling. No hay nada amplio de miras en Bernard Shaw. El paganismo de Lowes Dickinson resulta

más serio que cualquier forma de cristianismo. Incluso el oportunismo de H.G. Wells es más dogmático que cualquier idealismo. Creo que alguien recriminó a Matthew Arnold que estuviera volviéndose tan dogmático como Carlyle, y él respondió: «Tal vez sea cierto, pero usted ha pasado por alto una diferencia obvia: yo soy dogmático y tengo razón, mientras que Carlyle es dogmático y se equivoca». Lo humorístico del comentario no debe llevarnos a perder de vista su indudable seriedad y sentido común. Nadie debería escribir nada, ni siquiera decir nada, a menos que creyera que está en posesión de la verdad y los demás hombres, equivocados. De manera análoga, yo defiendo que soy dogmático y tengo razón, mientras que Shaw es dogmático y se equivoca. Pero lo más importante para mí en este momento es señalar que, de los escritores de los que me he ocupado aquí, los más destacados se ofrecen, con toda sensatez y coraje, como dogmáticos, como fundadores de un sistema. Tal vez sea cierto que lo que más me interesa a mí de Bernard Shaw sea el hecho de que se equivoca. Pero no es menos cierto que lo que más le interesa a Bernard Shaw de sí mismo es el hecho de tener razón. Shaw puede no tener a nadie de su parte, salvo a sí mismo. Pero no es de él de quien se ocupa: es de la vasta y universal iglesia de la que él es el único miembro.

Los dos genios típicos que he mencionado en esta obra, con cuyos nombres la he iniciado, son muy simbólicos, aunque sólo sea porque han demostrado que el más fiero de los dogmatismos puede generar los mejores artistas. En el ambiente *fin de siècle* todo el mundo declaraba que la literatura debía liberarse de todas las

causas y los credos éticos. El arte servía sólo para producir exquisitas artesanías, y en aquellos días lo más moderno era demandar obras brillantes, brillantes relatos breves. Finalmente, cuando las obtuvieron, las obtuvieron de la pluma de dos moralistas. Los mejores relatos breves los escribió un hombre que trataba de predicar el imperialismo. Las mejores obras las escribió un hombre que trataba de predicar el socialismo. Todo el arte y todos los artistas parecían pequeños y tediosos al lado de un arte que era el subproducto de la propaganda.

La razón es muy simple. Un hombre no puede ser lo bastante sabio como para ser buen artista sin ser lo bastante sabio como para desear ser filósofo. Un hombre no puede tener la energía que se requiere para producir buenas obras de arte sin tener la energía que se requiere para ir más allá de ellas. Un artista menor se contenta con el arte. Un gran artista no se conforma con menos que con el todo. De modo que nos encontramos que, cuando unas verdaderas potencias, sean buenas o malas, como las de Kipling o Shaw, entran en nuestro escenario, traen consigo no sólo un arte asombroso y sobrecogedor, sino unos dogmas igualmente asombrosos y sobrecogedores. Y les preocupan más (y pretenden que también a nosotros nos preocupen más) sus asombrosos y sobrecogedores dogmas, que su asombroso y sobrecogedor arte. Shaw es un buen dramaturgo, pero lo que él quiere más que ninguna otra cosa es ser un buen político. Rudyard Kipling es, por capricho divino y genio natural, un poeta nada convencional; pero lo que él desea más que ninguna otra cosa es ser un poeta convencional. Desea ser el poeta de su pueblo, ser de su

ser, carne de su carne, comprender sus orígenes, celebrar su destino. Desea ser el poeta laureado, un deseo de lo más sensato, honorable e insuflado de espíritu popular. Al haber recibido de los dioses la originalidad –es decir, el don de disentir de los demás–, desea, divinamente, coincidir con ellos. Pero el ejemplo más llamativo de todos, incluso más llamativo, en mi opinión, que el de los dos mencionados, es el de H.G. Wells. Se inició en una especie de infancia loca del arte por el arte. Empezó creando un nuevo cielo y una nueva tierra, con el mismo instinto irresponsable por el que los hombres se compran una pajarita nueva. Empezó a jugar con las estrellas y los sistemas para crear anécdotas efímeras. El universo le gustaba como escenario de sus bromas. Desde entonces se ha vuelto más serio, y se ha vuelto, como sucede siempre que los hombres se vuelven más serios, cada vez más provinciano. Sobre el ocaso de los dioses se mostraba frívolo; pero sobre el ómnibus de Londres se muestra serio. Sobre *La máquina del tiempo* se mostraba despreocupado, pues con ella trataba sólo del destino de todas las cosas. Pero en *Mankind in the Making* [«La humanidad en construcción»] se muestra cuidadoso y hasta cauto, pues en ella trata de pasado mañana. Empezó con el fin del mundo, y eso era fácil. Pero ahora se ha trasladado al principio del mundo, y eso es difícil. Con todo, el resultado principal de todo ello es el mismo en los demás casos. Los hombres que han sido los artistas más atrevidos, los artistas realistas, los insobornables, son los que han acabado escribiendo, después de todo, «con un propósito». Supongamos que cualquier crítico de arte distante y cínico, cualquier crítico de arte convencido hasta la médula de que los

artistas son grandes cuanto más se dedican al arte por el arte, supongamos que un hombre que profesara con maestría un esteticismo humano, como era el caso de Max Beerbohm, o un esteticismo cruel, como en el caso de W.E. Henley, se hubiera centrado en toda la literatura de ficción que, en el año 1895, era reciente, y le hubieran pedido que seleccionara a los tres artistas más vigorosos, prometedores y modernos, así como sus trabajos artísticos más importantes. Pues bien, creo que, sin duda, habría respondido que, por su audacia artística, por su delicadeza artística y por el soplo de novedad que aportaban al arte, en primer lugar debían figurar *Tres soldados*, de un tal Rudyard Kipling; *El hombre y las armas*, de un tal Bernard Shaw, y *La máquina del tiempo*, de un señor llamado Wells. Y se trata de tres hombres que se han mostrado inveteradamente didácticos. Si se quiere, puede decirse que, si queremos doctrinas, acudamos a los grandes artistas. Pero es evidente, a partir de la psicología del tema, que esa no es la verdadera afirmación; la verdadera afirmación es que, si queremos gozar de un arte que resulte tolerablemente vivaz y atrevido, debemos recurrir a los doctrinarios.

Al concluir este libro, por tanto, yo pediría en primer lugar que a estos hombres de los que he escrito no se los insulte tomándolos por artistas. Nadie tiene derecho a disfrutar, sin más, de la obra de Bernard Shaw. Eso sería algo así como disfrutar si los franceses invadieran el país de uno. Shaw escribe bien para convencer, bien para enfurecernos. Del mismo modo, no tiene sentido ser partidario de Kipling sin ser político, político imperialista, para más señas. Si un hombre, en nues-

tra opinión, destaca sobre los demás, debería ser por lo que destaca en él mismo. Si un hombre nos convence a todos, debería ser mediante sus convicciones. Si la pasión política de un poema de Kipling nos desagrada, nos desagrada por la misma razón por la que al poeta le gustaba; si nos desagrada él por sus opiniones, nos desagrada por la mejor de todas las razones posibles. Si un hombre acude a Hyde Park a predicar, es permisible abuchearlo; pero es descortés aplaudirlo como fenómeno de circo. Y un artista sólo es un fenómeno de circo comparado con el más humilde de los hombres que crea que tiene algo que decir.

Hay, claro está, una clase de escritores y pensadores modernos que no pueden ser ignorados sin más en este asunto, aunque en esta obra no haya espacio para realizar una exposición detallada de ellos, algo que, por otra parte, y a decir verdad, constituiría un abuso. Me refiero a aquellos que superan todos esos abismos y tratan de conciliar en todas esas guerras recurriendo a eso de los «aspectos de la verdad», diciendo que el arte de Kipling representa un aspecto de la verdad, que el de William Watson representa otro; que el arte de Bernard Shaw representa un aspecto de la verdad y que el arte de Cunningham Grahame representa otro; que el arte de H.G. Wells representa un aspecto, y que el de Conventry Patmore (pongamos por caso), otro. Sobre esto sólo diré que me parece una falta de compromiso que ni siquiera se molestan en disimular recurriendo a palabras ingeniosas. Si decimos de algo que es un aspecto de la verdad, es evidente que aseguramos saber qué es la verdad, del mismo modo que si hablamos de la pata herida de un perro, aseguramos saber qué es un

perro. Por desgracia, el filósofo que habla de aspectos de la verdad suele preguntarse, al mismo tiempo, qué es la verdad. Con frecuencia, incluso, niega la existencia de la verdad, o asegura que ésta resulta inaprehensible para la inteligencia humana. Pero entonces, ¿cómo es capaz de reconocer sus aspectos? Reconozco que no me gustaría ser un artista que llevara el boceto de una obra arquitectónica a un constructor, diciéndole: «Aquí tiene el aspecto sur de la casa de Sea-View. La casa de Sea-View no existe, claro está». Ni siquiera me gustaría demasiado tener que explicar, en esas circunstancias, que la casa de Sea-View podría existir, pero que resulta inaprehensible para la inteligencia humana. Tampoco me alegraría precisamente ser el metafísico burdo y absurdo que dijera ser capaz de ver por todas partes aspectos de una verdad que no está ahí. Es obvio, por supuesto, que en Kipling hay verdades, como las hay en Shaw o en Wells. Pero el grado en que podemos percibirlas depende estrictamente de hasta qué punto haya en nosotros una concepción cierta de lo que es la verdad. Es ridículo suponer que cuanto más escépticos seamos, más veremos el bien en todas partes. Porque lo cierto es que, cuanto más seguros estemos de lo que es el bien, más veremos el bien en todas partes.

Así pues, suplico que coincidamos o discrepemos con esos hombres. Suplico que coincidamos con ellos al menos en que contamos con creencias abstractas. Pero sé que en el mundo moderno existen muchas objeciones vagas a la existencia de la creencia abstracta, y siento que no podremos seguir avanzando hasta que hayamos abordado algunas de ellas. La primera se enuncia con facilidad.

Una duda frecuente en nuestro tiempo respecto del uso de las convicciones extremas es una especie de idea según la cual las convicciones extremas, y más sobre asuntos cósmicos, han sido las responsables, en el pasado, de lo que puede definirse como intolerancia. Pero basta un poco de experiencia directa para desestimar esa opinión. En la vida real, la gente más intolerante es la que carece de opiniones. Los economistas de la Escuela de Manchester que discrepan del socialismo se toman el socialismo muy en serio. Es el joven de Bond Street, que no sabe qué es el socialismo, y mucho menos aún si está de acuerdo con él o no, el que está bastante seguro de que esos tipos socialistas protestan por nada. El hombre que comprende la filosofía calvinista lo bastante como para coincidir con ella, debe comprender la filosofía católica para poder disentir de ella. Es el moderno impreciso el que no está nada seguro de dónde se halla la razón, quien más seguro está de que Dante se equivocaba. El oponente serio de la Iglesia latina en la historia, incluso en el acto de mostrar que produjo grandes infamias, debe saber que produjo grandes santos. Es el necio corredor de bolsa, que no sabe nada de historia y no cree en ninguna religión, el que está, a pesar de ello, plenamente convencido de que todos los sacerdotes son unos malhechores. El miembro del Ejército de Salvación que acude a Marble Arch puede ser intolerante, pero no tanto como para anhelar que el dandy se una a la marcha fraternal con él. Por su parte, el dandy sí es lo bastante intolerante como para no anhelar en lo más mínimo unirse al miembro del Ejército de Salvación en Marble Arch. La intolerancia puede definirse, aproximadamente, como la del hombre que ca-

rece de opiniones. Es la resistencia con que recibe las ideas definidas una masa de gente cuyas ideas resultan indefinidas en extremo. La intolerancia podría considerarse el horrible pánico de los indiferentes. Este pánico de los indiferentes es, en realidad, algo terrible, que ha generado persecuciones monstruosas y duraderas. En este sentido, no fue la gente concienciada la que se dedicó nunca a perseguir; la gente concienciada no era lo bastante numerosa. Quienes llenaron el mundo de fuego y opresión fueron aquellos a los que no les importaba nada. Fueron las manos de los indiferentes las que prendieron las teas; fueron las manos de los indiferentes las que accionaron el potro de tortura. Ha habido algunas persecuciones surgidas del dolor de una certeza apasionada, pero esas no produjeron intolerancia, sino fanatismo, algo muy distinto y en cierto sentido admirable. La intolerancia, en general, ha sido siempre la omnipotencia constante de aquellos a quienes nada importaba para confinar en la oscuridad y en la sangre a las personas con convicciones.

Hay gente, sin embargo, que escarba todavía más en busca de los posibles males del dogma. Son muchos los que creen que una convicción filosófica fuerte, si bien no produce (como ellos perciben) esa enfermedad lenta y fundamentalmente frívola que se conoce como intolerancia, sí genera una cierta concentración, exageración e impaciencia moral que convenimos en llamar fanatismo. Aseguran, en pocas palabras, que las ideas son cosas peligrosas. En política, por ejemplo, suele decirse de hombres como Balfour o John Morley que la abundancia de ideas resulta peligrosa. La verdadera doctrina de esa opinión no es, tampoco en este caso, de difí-

cil enunciación. Las ideas son peligrosas, pero el hombre para quien menos peligrosas resultan es precisamente para el hombre de ideas. Él está familiarizado con ellas, y se mueve entre ellas como el domador de leones. Las ideas son peligrosas, pero el hombre para quien más peligrosas resultan es precisamente el hombre que carece de ellas. El hombre que carece de ideas sentirá que la primera idea entra en su cabeza como el vino a la cabeza de un abstemio. En mi opinión se trata de un error frecuente entre los idealistas radicales de mi propio partido y periodo sugerir que los financieros y los hombres de negocios son un peligro para el imperio porque resultan muy sórdidos y materialistas. La verdad es que los financieros y los hombres de negocios son un peligro para el imperio porque pueden mostrarse sentimentales en relación con cualquier sentimiento, e idealistas en relación con cualquier ideal, cualquier ideal con que se tropiezan. Del mismo modo en que un niño que no sabe mucho de mujeres se apresura a tomar a cualquier mujer por «la mujer», así esos hombres prácticos, poco acostumbrados a las grandes causas, se inclinan siempre a pensar que, si se demuestra que algo es un ideal, queda demostrado que se trata de «el ideal». Muchos de ellos, por ejemplo, siguieron convencidos a Cecil Rhodes porque éste tuvo una visión. Podrían haberlo seguido también porque tenía nariz; un hombre sin nada parecido a un sueño de perfección es tan monstruoso como un hombre sin nariz. La gente, hablando de alguna personalidad, y entre susurros enfervorizados, dice: «Sabe lo que piensa», que es lo mismo que decir, entre los mismos susurros enfervorizados: «Se suena él sólo los mocos de la nariz». La naturaleza

humana no puede subsistir sin una esperanza ni una meta de algún tipo; como se expresa sensatamente en el Antiguo Testamento: «Donde no hay visión profética, el pueblo perece». Pero es precisamente porque al hombre le hace falta un ideal por lo que un hombre sin ideales se encuentra en permanente riesgo de sucumbir al fanatismo. No hay nada que deje al hombre tan expuesto a la súbita e irresistible incursión en una visión desequilibrada como el cultivo de los hábitos empresariales. Todos conocemos a eminentes empresarios que creen que la Tierra es plana, o que el señor Kruger encabezaba un gran despotismo militar, o que los hombres son granívoros, o que Bacon escribió las obras de Shakespeare. Las creencias religiosas y filosóficas son, sin duda, tan peligrosas como el fuego, y nada puede apartar de ellas esa belleza que les confiere el peligro. Pero sólo hay un modo de cuidarnos de su peligro excesivo, y es penetrar en la filosofía y empaparnos de religión.

Dicho brevemente, pues, rechazamos los dos peligros opuestos de la intolerancia y el fanatismo, pues aquél surge de una vaguedad excesiva, y éste de una excesiva concentración. Afirmamos que la cura del fanático es la creencia; afirmamos que la cura del idealista son las ideas. Conocer las mejores teorías sobre la existencia y escoger la mejor de ellas (es decir, según indicación de nuestras fuertes convicciones), nos parece la mejor manera de convertirnos, no en intolerantes ni en fanáticos, sino en algo mucho más firme que un intolerante y en algo mucho más terrible que un fanático: en un hombre con una opinión definida. Pero esa opinión definida debe, según ese punto de vista, empezar por los aspectos básicos del pensamiento humano, y és-

tos no deben considerarse irrelevantes, como sucede por ejemplo con la religión, que con mucha frecuencia, en nuestros días, se considera irrelevante. Incluso si consideramos que la religión es irresoluble, no podemos considerarla irrelevante. Incluso si nosotros no tenemos opinión sobre las verdades últimas, debemos sentir que, en tanto que esa opinión exista en un hombre, habrá de ser más importante en él que cualquier otra cosa. Desde el momento en que eso deja de ser incognoscible, se convierte en indispensable. Creo que no puede haber duda de que, en nuestra época, existe la idea de que hay algo cerrado, irrelevante o incluso mezquino en atacar la religión de un hombre, o en discutir sobre ella en sus aspectos políticos o éticos. También debe haber pocas dudas de que tal acusación de cerrazón es, en sí misma, casi grotescamente cerrada. Por poner un ejemplo extraído de un hecho bastante cotidiano: todos sabemos que no es raro que a un hombre se le considere espantapájaros de la intolerancia y el oscurantismo por desconfiar de los japoneses, o lamentar el auge de los japoneses, sobre la base de que los japoneses son paganos. Nadie pensaría que tiene nada de anticuado o fanático desconfiar de un pueblo a causa de alguna diferencia entre ese pueblo y el nuestro en aspectos prácticos o políticos. A nadie le parecería intolerante decir de un pueblo: «Desconfío de su influencia, porque es proteccionista». A nadie le parecería muestra de cerrazón afirmar: «Lamento su auge porque es socialista, o partidario del individualismo de Manchester, o firme creyente en el militarismo y el reclutamiento forzoso». Una diferencia de opinión sobre la naturaleza de los parlamentos importa mucho. Pero una dife-

rencia de opinión sobre la naturaleza del pecado no importa en absoluto. Una diferencia de opinión sobre el objeto de la política fiscal importa mucho. Pero una diferencia de opinión sobre el objeto de la existencia humana no importa en absoluto. Tenemos derecho a desconfiar de alguien que se halla en un municipio distinto al nuestro. Pero no tenemos derecho a desconfiar de alguien que vive en otro cosmos. Esta clase de ilustración es sin duda de las menos ilustradas que cabe imaginar. Por recurrir a la expresión que usé al principio, ello equivale a decir que todo es importante a excepción del todo. La religión es precisamente lo que no puede dejarse fuera, porque lo incluye todo. Ni siquiera la persona más despistada meterá sus cosas en su bolsa de viaje y se olvidará de meter en ella la propia bolsa. Tenemos una visión general de la existencia, nos guste o no. Altera o, por decirlo con mayor exactitud, crea e incluye todo lo que decimos o hacemos, nos guste o no. Si vemos el cosmos como un sueño, vemos la cuestión fiscal como un sueño. Si vemos el cosmos como un chiste, vemos la catedral de Saint Paul como un chiste. Si todo es malo, entonces deberemos creer (si eso fuera posible) que la cerveza es mala; si todo es bueno, nos vemos obligados a llegar a la descabellada conclusión de que la filantropía científica es buena. Todos los hombres de la calle deben contar con un sistema filosófico, y sostenerlo con firmeza. Es posible que lo hayan defendido con tanta firmeza y durante tanto tiempo que hayan olvidado su misma existencia. Esta situación es ciertamente posible; de hecho, es la situación que afecta a todo el mundo moderno. El mundo moderno está lleno de hombres que sostienen dogmas con tanta fuer-

za que no saben siquiera que son dogmas. Puede decirse incluso que el mundo moderno, en tanto que cuerpo común, sostiene ciertos dogmas con tal fuerza que no sabe que lo son. Por ejemplo, puede considerarse dogmático, en ciertos círculos considerados progresistas, asumir la perfección o la mejora del hombre en otro mundo. Pero no se considera dogmático asumir la perfección o la mejora del hombre en este mundo, aunque la idea de progreso esté tan poco demostrada como la de inmortalidad, y desde un punto de vista racionalista, sea tan improbable. Tampoco vemos nada dogmático en la inspirada pero asombrosa teoría de la ciencia física, según la cual debemos recabar datos por los datos mismos, incluso si nos parecen tan inútiles como ramas y pajas. Se trata de una gran y sugerente idea, y su utilidad podría llegar a demostrarse; pero, en abstracto, resulta tan discutible como la utilidad de consultar oráculos o templos, cuya utilidad también se dice demostrada. Así, como no vivimos en una civilización que cree firmemente en oráculos o lugares sagrados, vemos la locura de todos los que se mataron para encontrar el sepulcro de Cristo. Pero al pertenecer a una civilización que cree en este dogma del hecho por el hecho, no vemos la locura de aquellos que se matan para encontrar el Polo Norte. No hablo de una utilidad sensata y definitiva que es cierta tanto de las Cruzadas como de las exploraciones polares. Me refiero simplemente a que vemos la singularidad superficial y estética, la cualidad sorprendente de la idea de unos hombres que atraviesan un continente con sus ejércitos, a la conquista de un lugar en el que murió un hombre. Pero no vemos la singularidad estética y la cualidad sorprendente de unos

hombres que mueren en medio de una dura agonía para encontrar un lugar en el que nadie podría vivir, un lugar que sólo interesa porque teóricamente es el punto donde se encuentran unas líneas que no existen.

Iniciemos, pues, un largo viaje y adentrémonos en una búsqueda horrible. Excavemos y busquemos, al menos, hasta descubrir nuestras propias opiniones. Los dogmas que en realidad defendemos son mucho más fantásticos y, tal vez, mucho más hermosos de lo que creemos. Me temo que, en el curso de estos capítulos, me he referido de vez en cuando a los racionalistas y al racionalismo, y lo he hecho de modo despectivo. Lleno de esa bondad que debe surgir al término de todo, incluso de un libro, me disculpo ante los racionalistas por llamarlos racionalistas. No lo son. Todos creemos en cuentos de hadas, y vivimos en ellos. Algunos, con más tendencias literarias, creen en la existencia de la señora vestida de sol. Otros, con un instinto más rústico, más travieso, como el señor McCabe, creen meramente en el mismísimo sol imposible. Algunos sostienen el dogma indemostrable de la existencia de Dios; otros, el dogma igualmente indemostrable de la existencia del vecino.

Las verdades se convierten en dogmas a partir del momento en que se discuten. Así, todo hombre que pronuncia una duda define una religión. Y el escepticismo de nuestro tiempo no destruye realmente las creencias, sino que más bien las crea. Les otorga sus límites y su forma simple y desafiadora. Nosotros, que somos liberales, defendimos una vez el liberalismo como obviedad. Ahora se ha cuestionado, y lo defendemos fieramente como fe. Los que creemos en el patriotismo, creíamos que el patriotismo era razonable y no le dába-

mos más importancia. Pero ahora sabemos que no es razonable, y sabemos que debe ser bueno. Nosotros, que somos cristianos, nunca supimos del gran sentido común filosófico inherente a ese misterio hasta que los autores anticristianos nos lo señalaron. La gran marcha de la destrucción mental proseguirá. Todo será negado. Todo se convertirá en credo. Es una postura razonable negar los adoquines de la calle; será dogma religioso afirmar su existencia. Es una tesis racional que todos pertenecemos a un sueño; será sensatez mística asegurar que estamos todos despiertos. Se encenderán fuegos para testificar que dos y dos son cuatro. Se blandirán espadas para demostrar que las hojas son verdes en verano. Permaneceremos en la defensa, no sólo de las increíbles virtudes y de la sensatez de la vida humana, sino de algo más increíble aún, de este inmenso e imposible universo que nos mira a la cara. Lucharemos por sus prodigios visibles como si fueran invisibles. Observaremos la imposible hierba, los imposibles cielos, con un raro coraje. Seremos de los que han visto y, sin embargo, han creído.